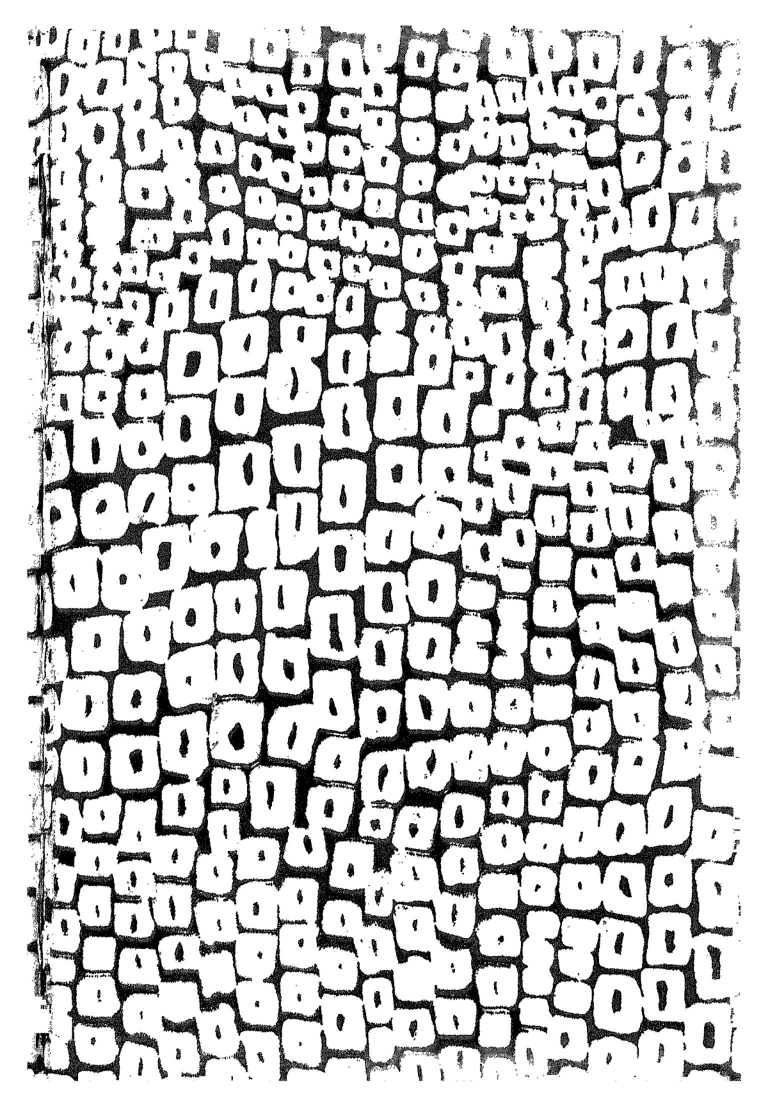
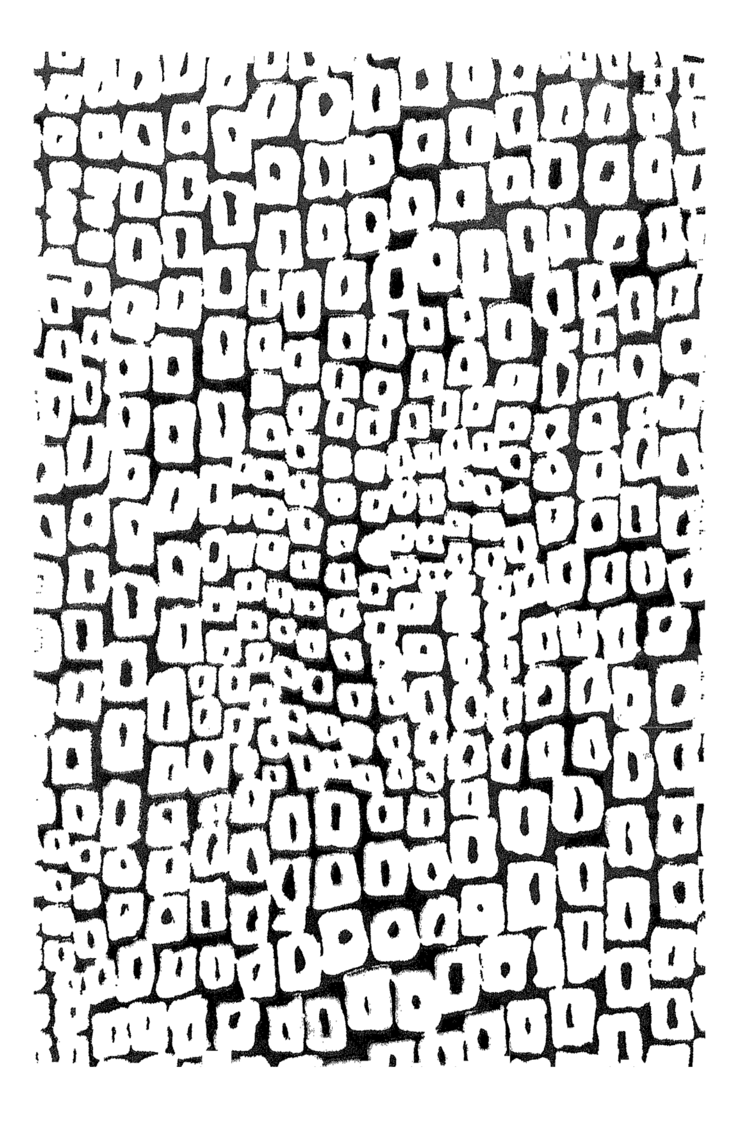








ديوچين

العدد ١٥٥ [illegible]

مقدمـــة

بقلم : إيف كوبينز

منذ سنوات طويلة خلت شرفنى المستر جان دورميسون بأن أسهم بالكتابة فى مجلة ديوچين، ومنذ وقت ليس بالبعيد اقترح على سيادته أن أتولى تنسيق عدد من أعداد المجلة يكرس كله للفرع المعرفى الذى سلخت عمرى معه. وهو التاريخ .. أو بالأحرى التاريخ كما أفهمه. ومن المؤكد أن تقاعسى عن الاستجابة لهذا المطلب لدى الوهلة الأولى لم يكن مرده قلة اهتمام منى، وإنما كان لأمر أعده من نافلة القول ألا وهو إحساس مزمن بقصور فى الوقت أعانى منه كما يعانى الناس كافة. أما قبولى للأمر عند الدعوة الثانية فإنهلم يكن لإبلالى من هذا الاحساس، وانما قد يكون لأنى قد منيّت النفس – مع إدراكى التام لكافة حقائق الأمر – بفكرة أن الإشراف على تحرير عدد كامل قد يستغرق وقتاً أقل فعلا من المساهمة فيه. والحقيقة أن العكس هو الصحيح كما يعرف الجميع، خصوصاً عندما يتطوع هذا المحرر العارض بأن يكون أيضا واحداً من المساهمين فى الكتابة والآن وقد تم إنجاز هذا العدد، فإنى لأشكر من أعماقى المستر دورميسون بأن عهد إلى بهذا العمل الذى استمتعت به أيما استمتاع.

كما أود أن أتوجه بالشكر أيضا للمساهمين فى هذا العدد الذين كانوا بالتأكيد مشغولين هم الآخرين كما كنت، والذين استجابوا لطلبى بشكل رائع، كل على طريقته وبأسلوبه الخاص، وتقدم كل منهم بمخطوطة مُؤلَفٍ مبتكر أصيل جدير بمجلة ديوچين وبقرائها، وبمجلس تحريرها.

لقد كان الموضوع الذى تعامل معه العدد بمصطلحات واضحة – واحياناً شديدة الوضوح – هو إعادة بناء الماضى، لأننا ونحن على مشارف نهاية الألف سنة الحالية فى موقف

ترجمة : أ. د. أحمد فؤاد باشا

نحتـاج فيـه لأن نقف على شيء عن الخمسـة عشر بليـون سنة الأخيـرة، وهى الأزمنة الجيولوچية التى يمكن اقتفاء أثرها أحفوريا ، أما ماقبل ذلك فإن استقراءه غائم منطمس الخطوط، هل كانت هناك عوالم أخرى؟ وهل أن مثل هذا السؤال يبدو معقولاً؟ إن ثيوبرت ريفز عالم الفيزياء الفلكية الكندى ينتقل بنا إلى حدود المعارف المتاحة حالياً فى هذا الصدد ، ونظراً لأن تاريخ الكون يحيط بشكل واضح بتاريخ الأرض، فإن سيلال سينجور ألجيولوچى التركى يحكى لنا عنه بعد معالجته لتكوين المجرات والنجوم (بما فى ذلك الشمس) والكواكب (بما فيها كوكبنا) ، أما جاك يرمس وهو كيميائى بلچيكى فهو يبين لنا كيف تولدت الحياة من المادة، وهو تاريخ يعتبر جزءاً من تاريخ كوكبنا وتاريخ الكون أيضاً، كذلك فإن هاينز "توبيين عالم الحفريات الألمانى يتحدث باستفاضة عن هذا القسم من التاريخ الذى يعرف بالتطور، لأن الصيغ التى تتخذها الحياة ليست فى حالة سكون، فعندما تحدث تغيرات فى البيئات فإنها تبدل من نفسها حتى تتكيف مع هذه المتغيرات، أما الجنس البشرى الذى ليس سوى حلقة أخيرة فيعالج موضوعه محرر هذا العدد وهو أحد الانثروبولوچيين الفرنسيين. وفى نهاية المرحلة فإن ادجار مورين – وهو من علماء الاجتماع الفرنسيين – يضمنها تحليلاً رائعاً لهذا الناتج العجيب للمادة ألا وهو الفكر.

وإنه ليبدو مسلياً بالنسبة لى أن اسمى هذا العدد باختصار شاعرى .. من النجوم إلى الفكر". إن واحداً من أهداف هذه المجموعة من المقالات هو إبراز مدى الترابط الحلقى. فالمغامرة الانسانية تنتمى إلى تاريخ الكون .. واليوم فإن وعينا الإنعكاسى يمثل أكثر حالات المادة تعقيداً .. وذلك عقب خمسة عشرة بليون سنة من تنظيم ممتد ومتنامى.

اللحظات الأولى للكون
حدود المعرفة

بقلم : هوبرت ريفز Hubert Reeves

الفيزيائى الفلكى المعاصر يعنى اليوم بأسئلة تتصل بالمجال المعروف فى الفلسفة التقليدية باسم "الميتافيزيقا" (أو ما وراء الطبيعة). وبناء على ذلك، فإن الأمر يغرى بالعبور وتجاوز الحد الفاصل، فبإمكان المرء أن يغرى نفسه بفكرة مؤداها أن العلم فى وضع يجعله قادراً على توفير أجوبة للأسئلة الميتافيزيقية القديمة والمهيبة. بل إن المرء بوسعه أن يتخيل، طبقاً لرغبة أبيقور التى عبّر عنها منذ ألفىْ عام، أنه يستطيع تهدئة "قلقنا الميتافيزيقى".

وهكذا ، فإنه من الأهمية بمكان أن يُحلّل السؤال بعين ناقدة، على أن يتوخى المرء الحذر الشديد عندما يتقدم لسبر هذه المناطق الزاخرة بالعقبات. ويجب ألا ننسى، فى غمرة التحقيقات المشابهة، أن العديد من الباحثين، المبهورين بحميتهم ورغبتهم فى إحراز تقدم فى نهاية الأمر فى هذا المجال المجهول من مجالات المعرفة، قد وجدوا أنفسهم عاجزين تماماً عن التقدم.

والسؤال الأساسى بالنسبة للميتافيزيقا هو سؤال عن الوجود، وهو ما صيغ بعناية تامة فى سؤال ليبنتز الشهير: "لم يكون وجود شىء أفضل من لا شىء؟". إنى أرى هذا السؤال بمثابة "صيحة من القلب"، وكأنه تعبير عن إحساس قوى ناشىء عن إحراز إدراك بوجودنا، أكثر منه سؤال حقيقى قد يأمل المرء يوماً فى الاجابة عن بعض جوانبه، وسيصبح ذلك سؤالا فلسفيا أكثر منه علمى، وإن يكن هذا القول من قبيل تحصيل حاصل.

ومع ذلك، فإن مؤلفين علميين معينين قد أعطوا انطباعاً مؤداه أن الفيزياء الحديثة

ترجمة : أ. د. أحمد فؤاد باشا

والفيزياء الفلكية المعاصرة فى وضع يسمح بتقديم افتراضات جديدة معينة فى الموضوع، بل وشروح مقبولة عقلا. ماهى حقيقة الأمر؟.

يستطيع المرء على الفور أن يشير إلى صعوبة أساسية لامهرب منها، حيث يكمن المدخل العلمى العادى فى البحث عن شرح "شىء ما" بدلالة "شىء ما آخر"، وما إن تنتهى من تعريفه يكون من الطبيعى أن تبحث عن شرح لهذا "الشىء الآخر" بدلالة "شىء آخر جديد"، وهكذا.

وغالباً ما تظهر المعرفة العلمية فى صورة مجموعة مطمورة لا تتجزأ من أسئلة "لماذا؟" خذ المثال التقليدى لتفاحة ساقطة. يخبرنا اسحق نيوتن بأن التفاح يسقط لأن الأرض تجذبه. ويجيب ألبرت أينشتين بأن الأرض تجذب التفاحة لأن كتلة الأرض تغير هندسة الفضاء (أو المكان).

وفى حقيقة الأمر لم يعرف المرء بعد "لماذا تغير الكتلة الهندسة". ويسعى الناس فى الوقت الحاضر إلى صياغة نظرية موحدة للفيزياء ينال فيها هذا السؤال تعليلا "لأن" لابد أنه سيكون معبّرا عنه بدلالة شىء ما آخر.

كل هذا يبين أنه من غير المتصور أن يتم شرح شىء بدلالة "لا شىء". ذلك أن أية محاولة لشرح كلمة "خلق" بالمعنى الحقيقى للكلمة من شأنها فى الواقع أن تفضى إلى هذه النتيجة. إنها ليست سوى محاولة للتعبير عن الانتقال من العدم إلى شىء موجود.

وحقيقة أننا نستطيع تدوين كلمات فى مكان أو آخر يمكن أن تفضى إلى وهم خطير مؤداه أننا نعرف ما نتحدث عنه. توضح الجملة الأخيرة من الفقرة السابقة تماماً هذا الوهم، إذ يبدو أنها مفهومة أو معقولة. لكن المرء إذا أخذ فى الاعتبار حقيقة أن كلمة "عدم" خالية من المعنى، حسب التعريف، فإن عليه أن يستخلص أن كلمة "انتقال" لا يمكن بأى حال أن تُربط بها. فهى تنشأ من امتداد خاطئ لفكرة عادية تماماً هى "الانتقال من شىء إلى شىء"، إلى فكرة تقضى بأن أحد تلك الأشياء يمكن أن يكون "لا شىء".

الأسطورة الأصلية

إن النظرية الكونية (الكوزمولوچية) المعروفة باسم "الانفجار الكبير" قد استدعت على إثرها فكرة تقضى بأن الفيزياء الفلكية الآن لديها شيئا ما تقوله عن أصل أو بداية الكون. ها نحن نستطيع الآن أن نعرّف أو نتعرف على خلق الكون. وقد حدث هذا الخلق فى "ساعة صفر" على الساعة الكونية التى تعطينا الآن عمر الكون ١٥ بليون سنة. ولم يتردد البابا

بيوس الثانى عشر فى أن يطابق بين هذه الحادثة وبين "أمر فليكن" الذى جاء فى الكتاب المقدس.

إن الولع "برواية الأساطير" موجود دائما بين البشر، ومن الطبيعى أن يبحثوا عن صلة بين التخيلات الشائعة والوقائع المدهشة. بل ومن السهل أن يفهم كيف أن الخيال النشط دائما يستطيع أن يربط بين نظرية فيزياء وأسطورة سرمدية وجذابة بسبب ذلك (أو لعل من الأفضل أن نقول" جذابة وسرمدية بسبب ذلك"). من هنا فإن واجب الفيزيائى أن يلقى نظرة ناقدة على السؤال، وأن تكون لديه القناعة الذاتية بالدقة المتناهية التي تميز التفكير العلمى السليم والتى تضمن فعاليته على نحو تقليدى، ماذا يبقى من علم الأساطير والخيالات الميتافيزيقية بعد أن تتفحصها العين الناقدة؟ هل يُسمح لنا أن نستبقى مصطلحات من قبيل "مولد الكون" أو "اللحظات الأولى للكون؟؟.

استكشاف الماضى

إن القضية التى تعنينا يجب تصورها على أنها استكشاف للماضى. وفى العادة يكون من الأهمية بمكان أن ترتكز على أساس سليم. بمعنى أن ينطلق التفكير من المكان الصحيح وأفضل مكان للانطلاق منه هى اللحظة الحاضرة. والوقت الحاضر هو "ساعة الصفر" بالنسبة لنا. ومن هنا يبدأ عدُنا إلى الوراء.

لقد دخل مستكشفو القرن الماضى إلى قارات مجهولة من شواطئها، وتقدموا شيئاً فشيئاً نحو الداخل باتجاه مناطق ذات لون أبيض على الخريطة عليها عبارة "أراض مجهولة". وبفضل جهودهم اتسعت تخوم المناطق المكتشفة عاماً بعد عام فى داخل المنطقة التى لا تزال بكراً لم تكتشف بعد. لقد دونوا اكتشافاتهم فى الرسائل التى أرسلوها إلى عائلاتهم وفى تقاريهم إلى الأكاديميات التى أوفدتهم، سواء أكانت هذه الاكتشافات بحيرات أو صحارى أو سلاسل جبال، أو حتى لقاءات من أهل البلاد الأصليين القدماء.

لكن إذا سألهم المرء، على سبيل الاستجابة، "ماذا، وراء الأرض التى اكتشفتموها حتى الآن؟" فإنهم بالطبع سيجيبون : "حتى هذه اللحظة لا نعرف ركن صبوراً. انتظر حتى تصل إلى هناك". وعلى غرارهم، فإننا عندما نترك الشاطئ لنستكشف الاعماق، إنما نتطلق من الحاضر ونعود إلى الماضى. ومن المهم ملاحظة حدود المنطقة التى تم اكتشافها، حيث تبدأ عندها "الأراضى المجهولة" للبحث المعاصر.

كذلك يمكن مقارنة مدخلنا بمدخل المتخصص فى ماقبل التاريخ الذى يرغب فى إعادة

بناء الماضى البعيد للبشرية. وتعتبر "الحفريات" بالنسبة له أمراً أساسياً، حيث يستطيع بواسطتها أن يصف حالة الكائنات التى اختفت وخلفت وراءها آثاراً. فبدون هذه الأشياء المتخلفة عن الماضى - مثل حجر الصوان، وطلاءات الجدران، والآثار القديمة، الأحجار المنطمرة فى الأرض - لا يستطيع المتخصص فى ماقبل التاريخ أن يقول شيئاً على الإطلاق بشأن الإنسان الكرومانيونى، على سبيل المثال، الذى عاش فى بيرجورد Périgord منذ ثمانية عشر ألف عام. وبنفس الطريقة، لن يستطيع المتخصص فى الفيزياء الفلكية أن يسافر فى عكس اتجاه الزمن إلى الكون القديم بدون "حفريات كونية". إن مصداقية مقولاته تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنوع الحفريات التى يستطيع استخراجها وبقدرته على تفسيرها تفسيراً صحيحاً.

فى العقود الحديثة كانت وظيفة اختصاصى الفيزياء الفلكية مقتصرة على تحديد عدد من الحفريات ومحاولة استنباط رسالتها. وبلغة علم الفيزياء الفلكية تكون الحفرية عبارة عن مجموعة نتائج ملاحظة تحدد حجمها الفيزيائى بواسطة أحداث تمت فى قديم الزمان. هذه النتائج تحفظ، بطريقة أو بأخرى، تسجيل هذه الأحداث وتساعدنا على استعادتها. وهكذا فإن لدينا مجموعة صغيرة من الحفريات التى ينبئنا كل منها على حدة بمرحلة خاصة من ماضى الكون السحيق. وهذه هى العلامات الهادية لنا فى عملنا العظيم على طريق الاستكشاف.

هل هناك بداية للزمن؟

تنبئنا حقيقة ابتعاد المجرات عن بعضها البعض بأن مادة الكون تقل كثافتها. وهذا يعنى بعبارة أخرى أن المادة فى الماضى كانت أكبر كثافة.

ويجب علينا أن نلجأ إلى معرفتنا بقوانين الفيزياء التى تحكم المادة لكى نفسر هذه المعلومة. لكننا عندئذ نواجه بالفعل مشكلة حاسمة جداً. ذلك أن معرفتنا مبنية على تجارب معملية ومن ثم فهى مقيدة بحدود هذه التجارب. ففى الوقت الحاضر تستطيع المعجلات بالغة القوة أن تنتج مليون بليون (١٠^١٢) الكترون ڤولت، ويمكن أن تمتد النظرية إلى ما وراء هذا الحد، ولكنها ستصبح تأملية ويجب التعامل معها بحذر. وأكثر من هذا، فإنها ذاتها تصير غير متلازمة تماماً عندما نصل إلى شروط بلانك (حوالى ١٠^٣٢ درجة). بعبارة أخرى، نحن لا نعرف شيئا عن القوانين الفيزيائية التى تحكم سلوك المادة عند مثل هذه الحرارة.

بعد هذا التحذير، دعنا الآن نعود إلى حفرياتنا. تخبرنا الفيزياء، بنظرية النسبية، أن المادة التى كانت أكثر كثافة فى الماضى كانت أيضا أكثر سخونة. والعلاقة فى غاية البساطة: درجة الحرارة تتناسب عكسياً مع المسافة بين المجرات. فعندما تقترب مجرتان من بعضهما ضعف المسافة التى تقتربان بها الآن فإن الكون يسخن بمقدار الضعف.

ويتيح لنا معدل تباعد المجرات حساب الارتفاع المتزايد فى درجة الحرارة فى الماضى. وهذا يساعدنا على حساب أن درجة الحرارة منذ ١٥ مليون سنة لابد أنها كانت لانهائية. وينطبق الشىء نفسه على كثافة المادة. وفى هذا السياق فإن هذه اللحظة تسمى "ساعة الصفر" التى غالباً ما تعرف بأنها "أصل الكون" ومن الضرورى أن نضيف أن فكرة درجة الحرارة اللانهائية أسهمت بقوة فى جذب خيالات خصبة إلى "أسطورة" خلق العالم.

والمشكلة تكمن فى أن هذا الحساب مبنى على تعميم فى غاية الجرأة وغير محقق بشكل تام على نحو ما رأينا. حيث يفترض أن قوانين الفيزياء التى استند إليها هذا التفكير والمطبقة عند درجات الحرارة المنخفضة يمكن أن تكون سارية عند أية درجة حرارة مهما ارتفعت. وجلىٌ أن هذا غير صحيح.

والمعرفة الأعمق بالفيزياء تتطلب من الباحث أن يستدعى نظرية النسبية العامة لأنيشتين. هذه النظرية تستطيع كذلك أن تعطى وصفاً للعوالم الأولى المقترحة بحركة المجرات بعيداً عن بعضها البعض. وطبقاً للنشوء العكسى فإنها تبدو كمفردة عند كثافات عالية جداً. تحت هذه الظروف يكون المجال الجذبى كثيفاً جداً لدرجة يستحيل معها هروب أى شىء منه، ولا حتى الضوء. وهكذا تنهار المادة على نفسها فى زمكان (زمان - مكان) آخر دون إمكانية لأى اتصال بالخارج.

إن فكرة "انبثاق" الكون من وحدة للزمكان ليست بالتأكيد أقل إثارة من فكرة درجة الحرارة اللانهائية، بل ومن المحتمل أن تكون أكثر انقياداً لأسطورة "خلق الكون". وقد تبنى هذا العديد من المؤلفين، خاصة فى مجال تبسيط العلوم.

بالاضافة إلى ذلك، وضعت النماذج الأولى للكون فى إطار كون مغلق، بمعنى ذلك الكون الذى تكون كثافته أكبر من كثافة حرجة. تتمتع هذه النماذج بصفتين فى غاية الأسطورية (الميثوجينية) mythogenie. (استخدمت هذه اللفظة الجديدة لوصف قدرة النموذج الرياضى على حفز الخيالات النشطة ولربطه بإحدى أساطير الخيال البشرى). الخاصية الأولى هى أنه "ظهر" فى لحظة الانفجار الكبير فى صورة كتلة محدودة أخذ حجمها فى النمو حتى وصل إلى الأبعاد الهائلة للكون كما نلاحظه اليوم. هذا النموذج

يشير أسطورة البيضة الكونية فى الميثولوچيا الهندية. وعندما يصل الكون المغلق إلى أقصى حجم له يتوقف عن الاتساع ويبدأ فى التقلص إلى أن ينهار على نفسه كما كان فى حالته الأولى. وعندئذ يحتمل أن تبدأ العملية من جديد، ولم لا تستمر بغير حدود؟ والأمر على هذا النحو يماثل الأسطورة الهندية لعملية التتابع الأبدى لخلق الكون وفنائه تحت رعاية "شيفا"، آخذة على التتابع صورة الخالق الأعظم والمدمر الأعظم للكون.

لكن هذا يؤدى إلى تعقيد جديد. فخيالات "إپينال" الجديدة مبنية على فيزياء كلاسيكية إلى حد بعيد. وهى تتجاهل تماماً دروس فيزياء الكم.

ولا يستطيع أحد فى الوقت الحاضر أن يعرف ما إذا كان دمج نظرية الكم سيغير من هذا السيناريو. ماذا سيبقى من وحدة أينشتين؟ ربما لا شيء. إنها ستكون مثل الثقوب السوداء التى توقفت عن أن تكون سوداء تماماً عندما حقنها "هلوكنج" بقليل من فيزياء الكم.

رحلة إلى آخر الجحيم

إن السؤال المناسب الذى يجب طرحه هو: كم بلغت درجة الحرارة التى كان عليها الكون فى الماضى؟ هل لدينا براهين فى صورة وثائق صالحة للتقويم، على أنها بلغت ألف، أو مليون، أو بليون درجة، أو أكثر؟ مرة ثانية يجب أن يظل العالم حذراً ولا يجزم بشىء إلا إذا كانت لديه تبريرات لا عيب فيها.

إن اكتشاف إشعاع أحفورى عند ٣ درجات كلڤن بواسطة بنزياس وويلسون فى عام ١٩٦٥. جعلنا نؤكد أن الكون قد وصلت حرارته إلى ٣٠٠٠ درجة كلڤن. وبلغة النموذج الكونى تكون هذه هى أقل درجة حرارة يمكن أن تفسر وجود هذا الإشعاع حرارياً. وطبقاً لتقسيم الزمن (الكرونولوچيا العكسية) تقع هذه الحادثة عند حوالى ١٥ بليون سنة مضت قبل الوقت الحاضر.

إن قياس الوفرة النسبية لنظائر الهيدروچين والهليوم، بالاضافة إلى نظير الليثيوم الثقيل، يفيد أيضا كحفريات كونية. ويستطيع المرء أن يبين أن شرحاً مقنعا لعلاقات الوفرة هذه يعنى أن الكون فى الماضى كانت درجة حرارته عشرة بلايين درجة على الأقل. وعند مثل هذه الدرجات العالية فقط تحدث فى المادة الكونية سلسلة من التفاعلات النووية قادرة على إنتاج هذه النظائر وفضلا عن ذلك، فإن دراسة هذه العملية للبناء النووى الأصلى تساعدنا على التنبؤ الصحيح بعدد مجموعات (عائلات) الجسيمات

الأولية (ثلاثة أو أربعة)، وتعطينا تقديراً للكثافة النووية الكونية يتساوق وينسجم مع النتائج الفلكية (حوالى ينوكلينون واحد لكل متر مكعب فى الوقت الحاضر). وتقع هذه الحادثة عند حوالى مليون سنة قبل انبعاث الإشعاع الأحفورى.

يجب علينا ملاحظة أن هاتين الحفريتين متساوقتان مع الظواهر الفيزيائية المعروفة جيداً ويمكن استحضارها فى المعمل. بضعة إلكترون ڤولتات من الإشعاع الأحفورى وبضعة ملايين الكترون ڤولت للبناء النووى الأصلى. ولايوجد شيء من هذا النوع للحفريات التى سنعرض لها فيما بعد.

إن العلماء يعرفون عن أنفسهم بعض ما يعرفه الديموجرافى منهم، وهم يحبون الإحصاء السكانى. لقد رأينا كيف أن الاحصاء النسبى لذرات خفيفة - مثل الهيدروچين والهيليوم والليثيوم - قد ساعدنا على تحديد الفترة الزمنية لعملية البناء النووى الأصلى. وبالإمكان أن يكون لدينا أيضا ديموجرافيا للفوتونات حيث يمكن إحصاء حوالى بليون فوتون لكل نيوكلون (بروتون أو نيوترون) فى كوننا. هذه الفوتونات تنتمى برمتها تقريباً إلى الإشعاع الأحفورى الذى ذكرناه تواً. وكل الفوتونات الأخرى التى ولدت من إشعاع النجوم تقدر فقط بحوالى ألف فوتون تدور فى فضاء ما بين النجوم.

لماذا يوجد بليون فوتون لكل ينوكلون؟ لماذا لم يكن هذا الرقم ٣٦ أو ١٢ر. على سبيل المثال؟ جميع الأرقام فى العلم تخفى سؤالا هو : لماذا هذا الرقم يكون مفضلا على آخر؟ وفى حالات معينة يصير هذا الرقم حفرية إذا أخبرنا بشيء ما عن ماضى الكون.

قبل الإجابة عن هذا السؤال نجد من الضرورى أن نطرح سؤالا آخر. والاجابة على كلا السؤالين ستكون واحدة وستصبح أقدم حفرياتنا. السؤال هو: لماذا لا نلاحظ أى جسم مضاد فى كوننا؟.

ويحقق السؤال مغزاه كاملا إذا عرف المرء أن هناك فى المعمل يوجد تماثل تام بين المادة والمادة المضادة. بعبارة أخرى. التفاعل أو التصادم النووى ينتج فى كل مرة جسيماً من المادة - بروتون أو نيوترون أو إلكترون - وينتج أيضا جسيماً من المادة المضادة - بروتون مضاد أو نيوترون مضاد أو الكترون مضاد (بوزيترون). ولا توجد هناك أية توقعات معروفة لهذه القاعدة. كيف نستطيع إذن أن نفسر لماذا يكون كوننا غير متماثل بدرجة عالية؟ وباستثناء جسيمات مضادة نادرة جداً فى الإشعاع الكونى فإننا لا نلاحظ أية مادة مضادة فى حالتها "الطبيعية"، سواء أكانت على الأرض أوفى المجموعية الشمسية، المجاورة. ولايستطيع المرء استبعاد إمكانية أن تكون المجرات البعيدة مكونة من مادة

مضادة، فى حالتها "الطبيعية" سواء أكانت على الأرض أو فى المجموعة الشمسية، أو فى أى مكان آخر فى مجرتنا. أو حتى فى المجرات المجاورة. ولايستطيع المرء استبعاد إمكانية أن تكون المجرات البعيدة مكونة من مادة مضادة، ولكن ليس هناك تعليل حقيقى للاعتقاد فى أنها بالفعل كذلك.

الاجابة واحدة على السؤالين: لماذا يوجد بليون فوتون لكل ينوكلون، ولماذا يوجد مثل هذا اللاتماثل فى الطبيعة بالنسبة لنوعى المادة المعروفين باسم المادة والمادة المضادة – طبقاً لآراء "شيماس" الفيزيائى المعاصر – تتطلب وقوع أحداث عندما يكون الكون ساخنا إلى حوالى ١٠^٢٨ درجة وهو ما يكافىء متوسط طاقة حرارية قدره ١٠^٢٤ الكترون ڤولت.

وبتفس الروح يمكن القول بأن الإسكان النسبى للفوتونات، بالاضافة إلى غياب المادة المضادة، يمكن اعتباره حفرية تخبرنا بأن الكون وصل إلى درجة حرارة ١٠^٢٨ درجة على الأقل. واستمراراً لتقسيمنا الزمنى العكسى، فإن هذا يجب أن يحدث قبل عملية البناء النووى الأصلى بمائة ثانية تقريباً.

عند طاقات بهذا القدر (١٠^٢٤ الكترون ڤولت) يكون المرء بعيداً تماماً عن المقدار ١٠^١٢ الكترون ڤولت أو نحو ذلك مما تنتجه معجلاتنا العظيمة المعاصرة. وهذا يعنى أن الامتداد النظرى طويل، وبالتالى موقف على مصادفة أو مخاطرة. وفى رأيى الشخصى، فإن الأفكار التى تستند عليها إجابات السؤالين صحيحة على الأرجح، على الأقل من الناحية الكيفية، ولكنها بعيدة تماما عن أن تكون محددة.

تلخيصا لما سبق. لقد تعرفنا على ثلاث حفريات كونية تسمح لنا بالاعتقاد بأن الكون قد مر على التتابع (فى معكوس الزمن) بحوالى ٣٠٠٠ درجة منذ ١٥ بليون سنة، و ١٠ بلايين درجة قبل ذلك بمليون سنة، و ١٠^٢٨ درجة قبل ذلك بدقائق قليلة ولعل القارىء يلاحظ دون شك الانكماش الحاد فى الفترات الزمنية المقاسة كلما عدنا أكثر إلى الوراء.

المصيدة

هل نستطيع العودة إلى أبعد من هذا؟ ليس لدينا حتى الآن أية وثيقة، أى "حفرية" تسمح لنا باستكشاف المزيد. أضف إلى ذلك أننا نعلم أننا إذا ثابرنا وأصررنا فسوف نواجه على الفور موقفا مفجعا. فنحن عند نقطة الدخول إلى دائرة شروط بلانك التى سنناقشها الآن.

لدينا فى الفيزياء نظريتان كبيرتان كل منهما صنعت الأعاجيب فى محيطها الخاص: فيزياء الكم ونظرية النسبية العامة لأنيشتين.

النظرية الأولى مناسبة تماماً لدراسة الذرات وتفاعلاتها. تلك التفاعلات التى تعبر عن نفسها بدلالة "مجالات". ولقد ظهرت الفيزياء المعاصرة نتيجة لتجميع نظريات المجالات

القابلة للتطبيق على كل من التفاعلات العامة. الكهرومغناطيسية، والنووية، والضعيفة، والتثاقلية (الجاذبية). وتعتبر قدرتها التنبؤية بالغة القوة، لكن دائرة تطبيقها محدودة بالحالات التى لا يكون مجال الجاذبية فيها قوياً جداً.

من ناحية أخرى، تتفوق النظرية الثانية بمناسبتها لحساب حركات المادة فى المناطق التى تعمل فيها الجاذبية بدرجة عالية، وإن كانت غير قادرة على استيعاب دروس فيزياء الكم، خاصة وأن المادة لا تظهر أساساً على هيئة جسيمات قابلة للتمركز بصورة غير محددة فى متصل الزمان – المكان، ولكنها تظهر فى شكل مجالات كمومية خاضعة لمبدأ الريبة لهيزنبرج ولها خواص رياضية معينة.

ويمكن صياغة المسألة الأساسية لنظرية الكون المعاصرة على النحو التالى إذا ما واصلنا استكشافنا للماضى السحيق حتى درجات حرارة ١٠^٣٢ درجة يكون علينا أن نتعامل مع مادة بالغة الكثافة لدرجة أنها تتطلب كلتا التقنيتين الخاصيتين بالنسبية العامة (بسبب مجال الجاذبية العالى بدرجة غير عادية)، وبميكانيكا الكم (حيث يجب وصف المادة بدلالة مجالات كمومية). وهناك تقع المشكلة.

إن الصعوبات توجد على مستوى الملاحظة، حيث أنه لا توجد نتائج تجريبية عند طاقات بهذا القدر لكى تتعارض مع الحسابات التنبؤية للنظرية. فالمشكلات تنشأ عند مستوى التلازم الداخلى. وبلغة تقنية، يستطيع المرء أن يقول إن النظريات الحالية التى يمكن تطبيقها فى هذا السياق "غير قابلة للتطبيع". وهذا يعنى أن حسابات معينة، مثل احتمال أن حادثة معينة سوف تحدث، تعطى قيمة عددية لمالانهاية، بينما يجب وضع إجابة مقبولة بين صفر وواحد.

يمكن توضيح هذه الحالة بالقول بأنه فى بعض الظروف المعينة يحدث تناقض بين الإزالة الموضعية النسبية التى تفسر فيزياء الكم العرضة للشك، وبين التركيز (التكثيف) المطلق الذى يفسر بفعل مجال جاذبية بالغ الشدة، وذلك فى المثال الحى لحالة الثقب الأسود. إن الاضطرابات الاحصائية للمجال الكمومى تحدث تغييرا بطريقة لا يمكن توقعها فى إطار الزمان – المكان الذى يضم الظواهر التى توصف بواسطة النسبية العامة.

بعبارة أخرى، كل شىء يحدث وكأن المفهوم التقليدى للزمان والمكان قد أصبح غير ملائم لوصف الواقع. فكلمات من قبيل "قبل" و "أمام" و "وراء" أو "مستقبل" و "ماضى" لن يمكن تعريفها دون غموض.

باختصار، ليس هناك فى اللحظة الراهنة نظرية فيزيائية قادرة على تفسير سلوك المادة

عند درجة حرارة بلانك (١٠^٢٨١ درجة). وليس هذا بسبب قصور من جانب النظريين. فهناك عدة سبل للبحث تواصل سعيها فيما يتصل بكلمات "التماثلية الفائقة" و "الجاذبية الفائقة" و "الأوتار الفائقة" و "النماذج المركبة" وأيضاً "الكون الصغير"، ولكن هذه كلها ببساطة عبارة عن برامج يمكن أن يعلق عليها المرء بعضه الأمل الحذر.

حدود المعرفة

يمكن اعتبار درجة حرارة بلانك بمثابة تخوم المعرفة المعاصرة، سواء على مستوى درجات الحرارة الممكنة أو على مستوى استكشافنا لماضى الكون. لا أحد يعرف ما إذا كانت كلمات "درجة حرارة"، و "كتلة، و "سرعة"، و "زمن"، و "مكان" – وهى المفردات اللغوية الخاصة بالفيزيائى والتى بدونها يشعر أنه عريان مثل إمبراطور الصين فى حكايات "هانز كريستيان أندرسين" – ليس لها أى معنى. وبإمكان المرء أن يفهم أن السؤال المتشابك "ماذا كان هناك قبل؟" يجعله غير قادر على الكلام، فهو حتى فى ظل تلك الظروف لا يعرف ماذا يمكن أن تعنيه كلمة "قبل" ...

هذه هى محنة الفيزيائى التى يجب أن تكون فى الذهن عندما يتساءل المرء عما إذا كانت الفيزياء المعاصرة لديها أى شىء تقوله بشأن "خلق العالم" أو "اللحظات الأولى" للكون.

لقد أوصلتنا حفرياتنا إلى نتيجة مؤداها أن الكون فى الماضى كان ساخنا جداً (١٠ بلايين درجة على الأقل) لكى تفسر عملية البناء النووى الأصلى، وحوالى ١٠^٢٤ درجة لكى تفسر توزيع الفوتونات وندرة المادة المضادة فى نطاقنا. وتعلمنا الفيزياء النظرية فى حالتها الراهنة أن هناك فى أى الحالات ما يمكن أن يسمى "جدار الجهل" الموجود عند حوالى ١٠^٢٨١ درجة. عند هذه النقطة نصل، ليس إلى حدود العالم، بل إلى حدود معرفتنا. فنحن لا نستطيع أن نقول شيئاً بشأن "الوراء" فى درجة الحرارة أو "قبل" فى الزمن. إن المحاولات الطموحة لتفسير الخلق، أو "لماذا يوجد شىء من لا شىء؟" يجب أستبدالها بتأكيد حقيقى وبسيط للجهل.

من ناحية أخرى، فإن كلمات من قبيل "اللحظات الأولى للكون" تأخذ معنى جديداً. فإذا صار مفهوم "الزمن" غير قابل للتطبيق بالقرب من درجة حرارة بلانك، فإنه يمكن تطبيقه عند درجات حرارة أقل. ومن ثم فإنه يمكن استخدام تعبير "اللحظات الأولى". ليس فى إطار غير مبرر لشىء ما ينتمى إلى "ساعة صفر" أسطورية، ولكن بمعنى أن مفهوم

الزمن يصبح عندئذ قابلا للتطبيق. ويفضل القول. "يصبح قابلا للتطبيق لأول مرة" إذا لم يكن هذا التعبير ذاته متناقضا إلى حد ما.

والمرء بالتأكيد لا يستطيع أن يستبعد إمكانية أن تنفذ المحاولات النظرية الجارية إلى أسرار فيزياء الطاقة العالية جداً وتعيد دورها التقليدى إلى الزمان والمكان وبهذه الطريقة يمكنها أن تضفى معنى ما على السؤال : "ماذا كان هناك قبل؟". وهذا سوف يسمح لنا باتخاذ خطوة أخرى إلى الأمام، ربما نحو تخوم جديدة. فالفيزياء هى العلم المتطور دائما وكل ما وصفته هنا هو الحالة الراهنة للتقدم (مثل مستكشفى قارات جديدة). نحن حتى هذه اللحظة لا نزال أسرى مكبلين. فى مستنقعات التفكك الذاتى، ولكننا سوف نجد سبيلنا للانطلاق إن عاجلا أو آجلا.

Bibliography

Atlan, Henri, *A tort et à raison*, Paris, Le Seuil, 1986.
Bateson, Gregory, *Mind and Nature, a Necessary Unity*, London, Wildwood House, 1979.
Casenave, Michel, *Sciences et Symboles*, Taukuba symposium, 1986.
Cassé, Michel, *La Vie des étoiles*. Paris, Nathan, "coll. pour les jeunes," 1986.
Clarke, Robert, *Naissance de l'Homme*, Paris, Le Seuil, 1980.
Coppens, Yves, *Le Singe, l'Afrique et l'Homme*, Paris, Fayard, 1983.
Dubos, René, *Les Celebrations de la vie*, Paris, Stock, 1982.
Gould, Stephen Jay, *The Panda's Thumb: More Reflections in Natural History*, New York, W.W. Norton, 1981.
Heldmann, Jean, *L'Odyssée cosmique*, Paris, Denoël, 1986.
Jacquard, Albert, *Inventer l'homme*, Brussels, Ed. Complexe, 1984.
———, *Au péril de la science?*, Paris, Le Seuil, 1982.
———, *L'Héritage de la liberté*, Paris, Le Seuil, 1986.
Jung, Carl Gustav, *Ma vie*, Paris, Gallimard, 1982.
Lachièze-Rey, Marc, *L'Histoire de l'univers*, Ed. du Marll, 1986.
Langaney, André, *Le Sexe et l'Innovation*, Paris, Le Seuil, 1979.
Lévi-Strauss, Claude, *Tristes Tropiques*, (translated from the French by John and Doreen Weightman), London, Cape, 1973.
Lévy-Leblond, Jean-Marc, and Jaubert, Alain, *(Auto)critique de la science*, Paris, Le Seuil, 1975.
Lucretius, *De Rerum Natura*, vols. 1–6, Oxford, Ed. C. Bailey, 1947.
Lucretius, *On the Nature of the Universe*, Harmondsworth, Penguin, 1970.
McLuhan, T.C., and E.S. Curtis, *Pieds nus sur la terre sacrée*, (collected texts), Paris, Denoël, 1971.
Morin, Edgar, *Science avec conscience*, Paris, Fayard, 1982.

Nuridsany, Claude, and Perennou, Marle, *La Planète des insectes*, Arthaud, 1983.
Pelt, Jean-Marie, *Les Plantes, amours et civilisations végétales*, Paris, Fayard, 1981.
Pelt, Jean-Marie, *Les Plantes, leurs amours, leurs problèmes, leurs civilisations*, Marabout, 1985.
———, *La Vie sociale des plantes*, Paris, Fayard, 1984.
Piaget, Jean, *Problèmes de psychologie génétique*, Paris, Denoël/Gonthier, 1972.
Pringle, Peter, and Spigelman, James, *Les Barons de l'atome*, Paris, Le Seuil, 1982.
Reeves, H., Lachièze-Rey, M., Cassé, M., Monimerie, T., Fayot, P., Schaeffer, R., Casenave, M., Monchicourt, M.O., *Chaos et Cosmos*, Le Mail, 1986.
Rosnay, Joël de, *Les Chemins de la vie*, Paris, Le Seuil, 1983.
Ruffié, Jacques, *Le Sexe et la Mort*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1986.
Sagan, Carl, *Cosmos*, Futura Publications, 1983.
Schatzman, Evry, *Les Enfants d'Uranie*, Paris, Le Seuil, 1986.
Thomas, Lewis, *Wonderful Mistake: Notes of a Biology Watcher*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
Ward, Barbara, and Dubos, René, *Only One Earth*, Harmondsworth, Penguin, 1972.
Weinberg, Steven, *The First Three Minutes, a Modern View of the Origin of the Universe*, London, Deutsch, 1977.

تطور الكون

بقلم : أ. م. سلال سنجور A. M. Celal Sangor

إن الكون الذى يشكل كوكب الأرض الذى نعيش عليه جزء صغير جداً منه، يتغير فى بنيتـه بمرور الزمن. بعبارة أخرى يمكن القول بأن الكون له تاريخ تطور. ويحرمنا نقص الأثبات التجريبى من معرفة الحال الذى كان عليه الكون "وقت نشأته" على نحو ماذكر "هوبرت ريفز" فى الفصل (المقال) السابق. ونحن لا نعرف الكثير عن هندسته، والسبب ببساطة يعزى إلى أن ملاحظاتنا مركزة فى كل الأغراض العملية بالقرب من نقطة مفردة فى اتساع هائل يقاس حجمه ببلايين السنين التى يقطعها الضوء من طرف إلى آخر!.

هناك فئتان من المعلومات التي تزودنا بفكرة دقيقة نوعاً عن كيفية تغير الشكل الأول للكون ونوع العمليات التى خلقت وفرته المادية. أما تغير الشكل فيدل عليه سلوك الضوء المنبعث من النجوم البعيدة جداً، وأما نمو الوفرة المادية فتكشف عنه معرفتنا بالكيمياء والفيزياء النووية.

الإزاحة نحو اللون الأحمر فى أطياف الضوء الذى يصل إلينا من المجرات البعيدة تنبؤنا بأنها تتباعد عنا بسرعة تصل إلى سرعة الضوء! وهذا يعنى أن الكون يتمدد. ويعتمد مقدار هذه الإزاحة على بُعد المجرة عنا، ويستدل عليه بمعايرة "سطوع" النجوم فى المجرات وربطها بالمسافة، حيث يتبين أن أبعد المجرات تتحرك مبتعدة عنا بأعلى سرعة. وإذا عكسنا هذا "الانفجار" وأعدنا جميع المجرات إلى نقطة تخيلية تكون عندها السرعات متساوية، فإننا نصل إلى "أصل" الكون منذ ١٥ بليون سنة تقريباً، وإن كنا لا نستطيع أن نحدد بدقة مكان هذا الأصل لأن جميع معاملات الحركة النسبية ليست متاحة لنا.

تكوّن العناصر كوحدات بنائية للكواكب

فى خلال دقيقة من "الانفجار الكبير" الذى بدأ معه تمدد المادة الأصلية الساخنة ذات الكثافة العالية والتى تتألف كلية من جسيمات أولية، بدأ تكوّن الأنوية الذرية (تبلور،

ترجمة : أ. د. أحمد فؤاد باشا

١٩٨٨). وخلال المائة ألف (١٠^{٥}) سنة التالية بردت السحابة الكونية المتمددة إلى الدرجة التى تسمح باتحاد النوى الذرية والالكترونات وتكوين ذرات الهيدروچين (H)، والهيليوم (He)، والليثيوم (Li) بصورة رئيسية.

وفى أثناء البليون سنة التالية بدأت السحابة فى الانقسام إلى تجمعات عديدة. وما إن تكونت هذه التجمعات (أو الحشود) التى ظلت ثابتة ومستقرة بفضل الجاذبية المتبادلة بين الجسيمات المكونة لها، وتطورت إلى بليون مجرة مكونة الوحدات الأساسية التى تجزأت إليها المادة الكونية الآن. وفى داخل المجرات أدت الجاذبية إلى مزيد من تجزىء الغاز ليكون نجوماً باطنها يتميز بضغط ودرجة حرارة فى غاية الارتفاع (درجة حرارة باطن الشمس، على سبيل المثال حوالى ١ر٤×١٠^{٧} درجة كلفن، علما بأن درجة الصفر المئوى تساوى ٢٧٣ درجة كلفن)[١] إلى الحد الذى يكفى لحدوث اندماج نووى. ولا تسمح التفاعلات بانتاج أنوية لعناصر بعد الحديد لأن إنتاجها يتطلب طاقة أكثر من تحرير الطاقة وهذا يفسر السبب فى أن كميتها الإجمالية فى الكون صغيرة نسبياً. ويعتقد أن نوى هذه العناصر الثقيلة يتم إنتاجها عن طريق أسْر نيوترونات، وربما بروتونات أيضا (انظر الجدول١).

وبمجرد إنتاج العناصر فى النجوم أو فى الأجسام الأكثر تماسكا فإنها تتحول إلى فضاء ما بين النجوم خلال عمليات شديدة أو متوسطة نسبيا. وتنفجر النجوم الكبيرة داخليا على نحو رهيب بمجرد مرورها بالوقود النووى، ثم تتمزق هذه النجوم بفعل هذه الانفجارات الداخلية وتلقى بأشلائها فى الوسط المحيط خلال ما يسمى بأنفجارات المستعر الأعظم، وهى الانفجارات التى ينتج عنها معظم العناصر الأثقل من الحديد. وتحدث انفجارات المستعر الأعظم فى مجرتنا مرة واحدة كل قرن. ونظراً لأن مجرتنا عمرها ١٠×١٠^{٩} سنة، فإن ١٠^{٨} من مثل هذه الحادثة لابد وأنها أسهمت فى تكوين هذه الثروة من العناصر الموجودة فى المجرة.

---

(١) ٢٧٣ درجة كلفن = صفر درجة مئوية.

جدول ١ : الوفرة النسبية للعناصر الثمانية والعشرين الأولى ومصائرها فى أثناء تكون الكواكب الأرضية (عن بويكر Boecker، ١٩٨٥)

رقم العنصر	اسم العنصر	المركب الصلب	المركب الغاز	الوفرة النسبية فى الشمس*	المصير +	الوفرة النسبية فى النيازك الحجرية (كوندرايت) **
١	هيدروچين		H_2	٤٠ر٠٠٠ر٠٠٠ر٠٠٠	(١)	–
٢	هليوم		He	٣ر٠٠٠ر٠٠٠ر٠٠٠	(١)	آثار
٣	ليثيوم	Li_2O		٦٠	(٣)	٥٠
٤	بيريليوم	B_2O		١	(٣)	١
٥	بورون	B_1O_3		٤٣	(٢)	٦
٦	كربون		CH_4	١٥ر٠٠٠ر٠٠٠	(١)	٢٠٠٠
٧	نيتروچين		NH_3	٤ر٩٠٠ر٠٠٠	(١)	٥٠٠٠٠
٨	أكسچين		H_2O	١٨ر٠٠٠ر٠٠٠	(٢)	٣٧٠٠٠٠٠٠
٩	فلور		HF	٢٨٠٠	(١)	٧٠٠
١٠	نيون		Ne	٧ر٦٠٠ر٠٠٠	(١)	آثار
١١	صوديوم	Na_2O		٦٧ر٠٠٠	(٢)	٤٦٠٠٠
١٢	مغنسيوم	MgO		١ر٢٠٠ر٠٠٠	(٣)	٩٤٠٠٠٠
١٣	ألومنيوم	Al_2O_3		١٠٠ر٠٠٠	(٣)	٦٠٠٠٠
١٤	سيليكون	SiO_2		١ر٠٠٠ر٠٠٠	(٣)	١٠٠٠٠٠٠٠
١٥	فوسفور	P_2O_5		١٥ر٠٠٠	(٣)	١٣٠٠٠
١٦	كبريت	FeS	H_2S	٥٨٠ر٠٠٠	(٢)	١١٠٠٠٠
١٧	كلور		HCl	٨ر٩٠٠	(١)	٧٠٠
١٨	أرجون		Ar	١٥٠ر٠٠٠	(١)	آثار
١٩	بوتاسيوم	K_2O		٤ر٤٠٠	(٢)	٣٥٠٠
٢٠	كالسيوم	CaO		٧٣ر٠٠٠	(٣)	٤٩٠٠٠
٢١	سكانديوم	Sc_2O_3		٤١	(٣)	٣٠
٢٢	تيتانيوم	T_1O_2		٣ر٢٠٠	(٣)	٢٦٠٠
٢٣	ڤناديوم	VO_2		٣١٠	(٣)	٢٠٠
٢٤	كروم	CrO_2		١٥ر٠٠٠	(٣)	١٣٠٠٠
٢٥	منجنيز	MnO		١١ر٠٠٠	(٣)	٩٣٠
٢٦	حديد	FeO,FeS,Fe		١ر٠٠٠ر٠٠٠	(٣)	٦٩٠٠٠٠
٢٧	كوبلت	CoC		٢٧٠٠	(٣)	٢٢٠٠
٢٨	نيكل	Ni0		٥٨٠٠٠	(٣)	٤٩

* بالنسبة إلى ٠٠٠ ٠٠٠ ١ ذرة سليكون
** زائد أكسيد العنصر.

(١) شديد التطاير، مفقود أساساً.
(٢) متوسط التطاير، أسير جزئيا.
(٣) بطىء التطاير. أسير بدرجة كبيرة

أصل المجموعة الشمسية وبناء الكواكب

إن عملية تحول جزء من سديم المجرات إلى المجموعة الشمسية الحالية يمثل لغزا. ذلك أن قياسات عمر النظائر لكل من Rb-Sr و Nd - Sm لمادة النيازك الأولية جدا تنبئنا بأن كتلة المجموعة الشمسية الأولى بدأت فى التكون منذ ٤٫٥٦×١٠^٩ سنة. وهناك مرة أخرى مجموعتان من المعلومات تدلنا على كيفية وقوع هذه الحادثة : إحدى المجموعتين تتكون من المعاملات الفيزيائية مثل المدارات والاحجام والكتل الخاصة بالكواكب، والمجموعة الأخرى تشمل البيانات والنتائج التأليفية من مختلف أعضاء المجموعة الشمسية.

جميع الكواكب تدور حول الشمس فى مدارات متحدة المستوى، فيما عدا پلوتو الذى يظهر انحرافا كبيراً قدره ١٧٫٢°. كما أنها تدور بنفس الطريق لأن دوران الشمس والكواكب يتسق مع دوران السحابة السديمية الأصلية التى تكثفت منها. لكن المشكلة الرئيسية هنا تكمن فى تفسير حقيقة أن ٩٨٪ من كمية الحركة الزاوية للمجموعة الشمسية تبقى كامنة فى الكواكب بالرغم من أن الشمس وحدها تمثل ٩٩٪ تقريباً من كتلة المجموعة الشمسية.

كثافة الكواكب، مصححة بعد طرح تأثير التكثيف للجاذبية الكوكبية، يدلنا على تركيبها الكيميائى، وذلك بدلالة البرهان الذى توفره النيازك بالاعتماد على ما إذا كانت تحتوي على كريات بحجم المليمتر تسمى "نُيَيزكات" وتتكون من مادة منصهرة ذات تركيب كيميائى مماثل لتركيب الشمس، حيث يوجد نوعان من النيازك هما النيازك الحجرية (كوندريت)، والنيازك غير الحجرية (أنكوندريت). ويعتقد عموماً أن النيازك الحجرية لم توجد أبداً فى أثناء دورة تكوين الكوكب، ومن ثم فإنها تعكس التركيب الأصلى للأجسام التى احتشدت لتكوين الكواكب. أما النيازك غير الحجرية على العكس من هذا فيتضح أنها قد صهرت مرة واحدة على الأقل لفصل الحديد الفلزى من المواد الحجرية. وتفسر هذه الآن على أنها بقايا كواكب مفتتة أو كويكبات.

هناك أربعة عناصر تغلب على تركيب النيازك الحجرية، هى بالتحديد. الأكسجين (o)، والسيليكون (Si)، والمغنيسيوم (Mg)، والحديد (Fe). أما الألومنيوم (Al)، والكلسيوم (Ca)، والنيكل (Ni)، والصوديوم (Na) فتشكل مجموعة ثانية، فى حين تتكون مجموعة ثالثة من الكروم (Cr)، والبوتاسيوم (K)، والمنجنيز (Ma، والفسفور

(P)، والتيتانيوم (Ti)، والكوبالت (Co). ويوضح الجدول ١ السبب فى أن هذه العناصر تكون الوحدات البنائية للكواكب الأرضية القريبة من الشمس، ويوضح على نحو خاص لماذا يغلب على تركيبها الأكسجين، والسليكون، والمغنيسيوم، والحديد.

يمكننا، إذا ما عرفنا التركيب الكيميائى للكواكب، أن نعرف كثافاتها التى تعطينا فكرة تقريبية عن نسبة مكونات "المواد الحجرية" المكونة أساساً من الأكسجين والسيليكون والمغنسيوم، بالاضافة إلى الحديد. على سبيل المثال، كثافة المريخ ومقدارها ٣ر٧ جم/سم٣ تناظر "مواد حجرية" مثل جاما - أوليڤين (الزبرجد الزيتونى) والعقيق الأحمر، مما يدل على أنه يتكون فى الأغلب من مادة حجرية. وكثافة عطارد ٥ر٤ جم/ سم٣، تأخذ قيمة متوسطة بين النيازك الحجرية العادية ذات الكثافة الأقل من ٥ر٣ حم/سم٣ والنيازك الحديدية ذات مدى متوسط بين ٨ر٧ و ٩٨ر٧ جم/سم٣، وتدل من ثم على احتمال أن يكون تركيبه من الحديد و "الحجر" مناصفة. أما الأرض والزهرة فتركيبهما وسط بين أجزاء عطارد الحجرية، ومن ثم يتوقع أن يكون تركيبهما بنسبة ٢٥٪ حديد و ٧٥٪ حجر تقريباً.

المعلومات المتاحة حتى الآن لا تزال لسوء الحظ غير كافية لتدعيم نموذج وحيد لتكوين الكواكب. وطبقاً للنموذج الرائج حاليا، والذى اقترحه سافرونوف (١٩٧٢)، فإن الشمس كانت فى البداية ذات سديم منتظم من الغاز والغبار، نشأ أولا على شكل نتوء مستدير ثم تطور إلى شكل القرص (شكل ١) الذى كان ساخنا من الداخل لدرجة أن العناصر المكونة لمركبات تتطاير عند درجات حرارة أعلى من ١٠٠٠ْم هى فقط التى تكثفت إلى أجسام صلبة، وحين كانت المناطق الخارجية باردة لدرجة تسمح بتكثيف المركبات التى تتكثف فقط تحت درجة الصفر المئوى وكلما كان القرص أكثر كثافة يصبح غير مستقر وينكسر إلى مجموعات كثيفة متعددة زاد فيها تأثير الجاذبية الذاتية عن قوى المد التمزيقية بتأثير الشمس. وبالنسبة للغبار فقد أزيل تدريجياً بالانجذاب إلى الأجسام الأكثر، وأصبح القرص شفافاً واستقر ميل حرارى كبير.

جدول ٢ : نموذج بسيط للأرض مبنى على الوفرة الكونية (عن أندرسون ١٩٨٩، جدول ٢-٢)

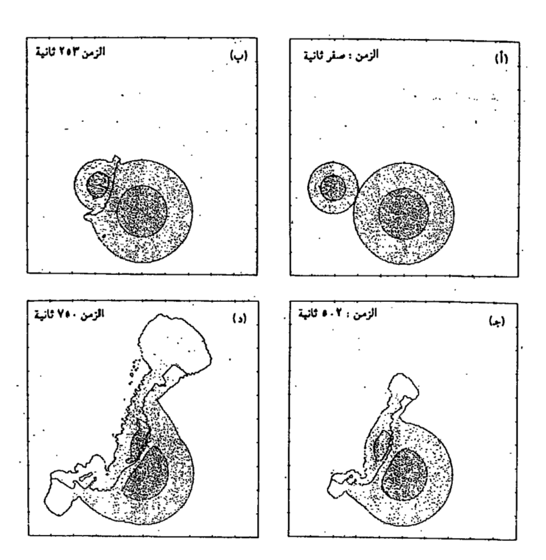
الأكاسيد	نسبة الوزن
MgO	٢٥٠ر٠
SiO_2	٣٥٤ر٠
Al_2O_3	٠٢٦ر٠
CaO	٠٢١ر٠
Na_2O	٠١١ر٠
Fe_2O	٣٣٩ر٠
الاجمالى	٠٠١ر١



شكل ١ : قرص الغبار المحيط بالنجم "بيتابكتوريس"، الذى يعتقد أنه مجموعة كوكبية جنينية (عن برويكر، ١٩٨٥م، ص ٢٦٦؛)

ربما حدث فى نهاية الأمر أن التأمم عدد كبير من الكويكبات (حوالى ٥٠٠) التى كثفت كثيراً من الغاز السديمى الأصلى وتحول إلى عدد صغير من الكواكب الأرضية، ويحتمل أن تكون الأرض قد اصطدمت قرب نهاية عملية الالتئام هذه بجسم فى حجم المريخ وانشطر عنها القمر (شكل ٢). وقد تعرض هذا النموذج [٢] للنقد مؤخراً بسبب احتماليته الديناميكية الذاتية الضئيلة، لأن مثل هذا التصادم الأخير كان سيؤدى إلى إعادة صهر الأرض كلية مولدا إشارات چيوكيميائية مختلفة تماما عن تلك التى نلاحظ بالفعل، ولأن النموذج يتطلب أن يكون القمر مكوناً من الطبقة الخارجية الحجرية للمصادم، بينما تؤيد الكيمياء الچيولوچية الفعلية للقمر أنه تكون من مادة مشتقة من دثار الأرض ذاته. هناك نموذج آخر يعتقد بدلا من هذا فى حدوث تصادم عملاق بعد أن بلغت الأرض حوالى ٧٠٪ من حجمها الحالى ليولد كمية حركة زاوية كبيرة لمجموعة الأرض والقمر، وأن

(٢) انظر هارتمان وآخرين .Hartmann et al (١٩٨٦) حيث تجد عرضا شاملا ممتازاً للنتائج والأفكار المتعلقة بأصل القمر.



شكل ٢ : محاكاة بالحاسب لتكوين القمر نتيجة تصادم كويكب كبير بالأرض (عن كب وميلوش، ١٩٨٦)

تصادمات تالية مع كويكبات سريعة أصغر كثيراً (٠٠١ر إلى ٠١ر من كتلة الأرض) هى التى أدت إلى فصل المادة القمرية الأولى عن دثار الأرض.

فى الوقت الحاضر، يدور القمر حول الأرض فى مدار دائرى تام تقريباً يبلغ نصف قطره الحالى ٣٨٤٤٠٠ كم. ويزداد نصف القطر هذا بمعدل أخير قيمته ٤ سم/ عام، وهو المعدل الذى يأخذ فى التناقص منذ تكون القمر. إن نتوءات مياه الأرض (حركات المد والجزر التى يسببها جذب القمر والشمس) تؤثر بشد تجاذبى على القمر فتسرع من رحلته حول الأرض. وهذا الشد، على العكس، يبطىء من الحركة اليومية الخاصة بالأرض. على سبيل المثال، منذ حوالى ٣٦٠ مليون سنة كان العام يساوى ٤٠٠ يوم بدلاً من الـ ٣٦٥ يوماً الحالية. ومن ثم فإن قمرنا الطبيعى الوحيد يؤثر منذ أمد بعيد على الشئون الأرضية.

إن معرفتنا بتركيب وتاريخ الكون محدودة بما نستطيع ملاحظته الآن فى الكون ذاته

وفى مختبراتنا. ونماذجنا المعنية بتطوره قامت كاملة على أساس ما نعرفه من الكيمياء والفيزياء النووية والميكانيكا السماوية، وهكذا فإن لدينا فكرة جيدة تماما عن الطريقة التى تكونت بها العناصر وكيفية استخدامها فى بناء النجوم والكواكب، على الرغم من أننا لا نزال نواجه مشكلة تتعلق بتفسير توزيع كمية الحركة الزاوية فى مجموعتنا الشمسية (وهى المجموعة الكوكبية الوحيدة التى لدينا برهان عليها بالملاحظة).

إن قابلية التحقق مما نحدس به، وبالتالى قدرتنا على المعرفة، تتناقص جداً كلما ذهبنا بعيداً عن العمليات التى لدينا عنها معرفة مباشرة واتجهنا نحو مرحلة النشوء المبكرة فى عمر الكون.

وكما أشار "هوبرت ريفز" فى المقال السابق، فإن درجة حرارة بلانك (١٠^٣٢ درجة) تبدو بمثابة الحد الراهن "للمنهجية الحقيقية" (أى المنهجية التى تبحث الماضى وتدرسه على أساس معرفتنا بالعمليات المعاصرة) التى يتبعها علماء الفيزياء الفلكية، تماماً مثلما أن أقدم الصخور المتاحة تحدد الميدان الزمنى الحالى للجيولوجيين.

References

Anderson, Don L., *Theory of the Earth*, Blackwell Scientific Publications, 1989.

Broecker, Wallace S., *How to Build an Habitable Planet*. Palisades, New York, Eldigio Press, 1985.

Hartmann, W.K., Phillips, R.J., and Taylor, G.J., ed., *Origin of the Moon*. Houston, Lunar & Planetary Institute, 1986.

Kipp, M.E., and Melosh, H.J., "Short Note: A Preliminary Numerical Study of Colliding Planets." In *Origin of the Moon*, edited by W.K. Hartmann, R.J. Phillips, G.J. Taylor. Houston, Lunar & Planetary Institute, pp. 643–647, 1986.

Safronov, V.S., "Accumulation of the Planets." In *On the Origin of the Solar System*, edited by H. Reeves. Paris, Centre National de Recherche Scientifique, pp. 89–113, 1972.

Tayler, R.J., "Nucleosynthesis and the origin of the elements." *Philosophical Transactions* of the Royal Society of London, A325 (1988), pp. 391–403.

بيتنا ، كوكب الأرض

بقلم : أ. م. سلال سنجور A. N. Celal Seayou

الأرض[1]، المقر الذى تقوم عليه الحياة الوحيدة الموجهة بالعقل فى الكون الذى نعرفه، عبارة عن عضو صغير فى منظومة تشمل تسعة كواكب، ونحو ٤٠ قمرا، وحوالى ١٠٠ بليون كويكب يدورون حول الشمس التى تعتبر بدورها عضوا متوسط الحجم من مجموعة قوامها ١٠٠ مليون نجم تكون مجرتنا "الطريق اللبنى". وهى ثالث الكواكب قربا من الشمس، وتدور حولها فى مسار إهليلجى دائرى تقريبا على بعد يبلغ فى المتوسط ١ر٥ × ١٠^٨ كم، حيث أن كلا من أطول وأقصر نصف قطر يبلغان الآن ١ر٥٣ × ١٠^٨ كم و ١ر٤٧ × ١٠^٨ كم على الترتيب (شكل ١). ويتعرض هذا المدار لتغيرات فى "اختلافه المركزى" eccentiicity (أى مقدار حيوده عن الدائرة) على فترات تبلغ ١٠^٥ و ٤ × ١٠^٥ سنة (شكل ٢أ). بالإضافة إلى ذلك، فإن المدار الاهليلجى ذاته يدور ببطء كما هو مبين فى شكل ٢ ب ونسميه "المبادرة".

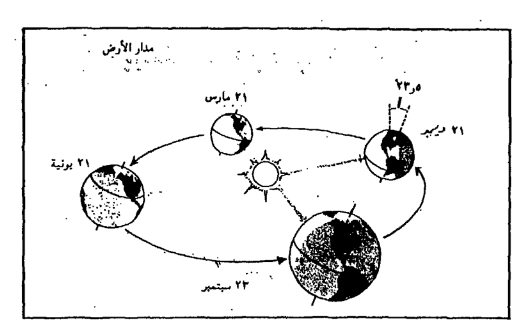
وللأرض أيضا دوران يومى يميل محوره الآن بمقدار ٢٣ر٥°، على المستوى المدارى (شكل ١)، وهذا المحور يتهادى (يتأرجح) - شكل ٢ حـ - كما أن ميله يتغير فيما بين ٢٤ر٥° و ٢٢ر١° على فترات زمنية دورية على حوالى ٤١٠٠٠ سنة (شكل ٢ حـ). تسبب المبادرة إزاحة بطيئة لمواضع الاعتدالين (٢٠ مارس و ٢٢ سبتمبر). والانقلابين (٢١ يونية و ٢١ ديسمبر) حول مدار الأرض. وتستغرق "مبادرة الاعتدالين" هذه حوالى ٢٤٠٠٠ سنة

---

(١) ينتمى موضوع هذا الباب فى معظمه إلى مجال الجيولوجيا الفيزيائية، وأفضل مقدمة لعلم الجيولوجيا الفيزيائية، فيما أرى، لا تزال مؤلف برويكر (١٩٨٥)، الذى يمثل دعامة قوية للمدارس العليا. ونحيل غير المتخصصين فى علوم الأرض إلى معرفة المزيد من مقتطفات السينتيفيك أميريكان التى يحررها برس وسيفر Press & Siever (١٩٧٤) وويلسون Wilson (١٩٧٦)، والعدد الخاص منها لعام ١٩٨٣ عن "الأرض الديناميكية". وقد رجعت فى اعداد هذه المقالة بصورة مستمرة، بالاضافة إلى المراجع التى ذكرتها توا، إلى : فيرهوجن وآخرين Verhoogen et al (١٩٧٠، وايلى Wylle (١٩٧١)، سميث Smith (١٩٨١)، أندرسون Anderson (١٩٨٤ ، ١٩٨٩) ولوبيشون Le Pichon (١٩٨٧)، ولن أشير إليها صراحة بعد ذلك فى ثنايا النص.

وهناك دراسات أخرى تتعلق بموضوعات نوعية متخصصة أشرنا إليها باختصار وهى اختيارية لمن يستطيع فهمها من خريجى المدارس العليا.

ترجمة : أ. د. أحمد فؤاد باشا



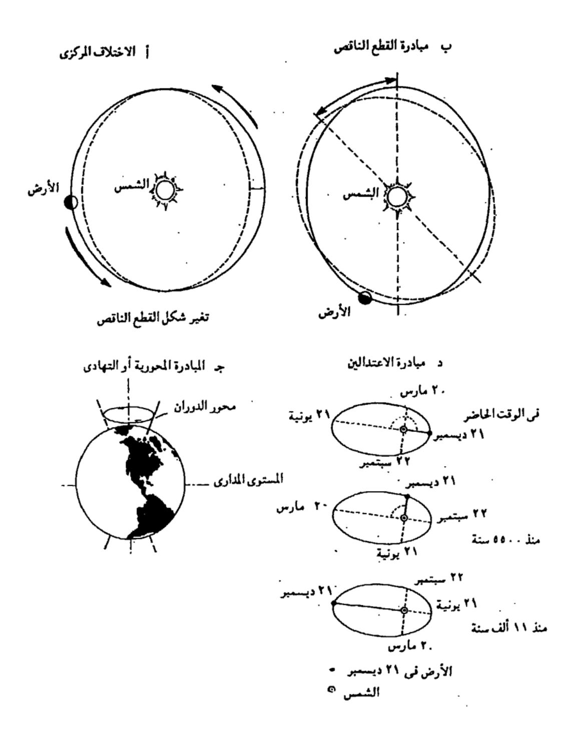
شكل ١ : رسم تخطيطي يوضح مدار الأرض حول الشمس، ويبين أيضا الزاوية ٢٣٫٥ التي يميل بها محور الأرض على المستوى المداري (عن بسياس وامبري، ١٩٨٦ / ١٩٨٧).

(شكل ٢)، وتسمى أيضا "السنة العظمى". وكل من الفترتين ١٠٠٠٠٠ سنة و ٢٤٠٠٠ سنة تعتبران الآن بمثابة الأسباب الرئيسية للعصور الجليدية.

والأرض كروية الشكل تقريبا ومسطحة قليلا عند القطبين، ويعرف الشكل المثالي لهذا المجسم الناقص باسم "جيويد" Geoid والجيويد هو سطح تساوي الجهد الجاذبي الذي ينطبق على المستوى المتوسط لسطح البحر، ويتعرض شكله لتغيرات قصيرة وبعيدة المدى تبعا لسرعة الدوران اليومي وتوزيع الكتل داخل الأرض وحولها في الوقت الحاضر، يقدر الفرق بين طولي نصف القطر الاستوائي والقطبي بمقدار ٤٢ كم فقط.

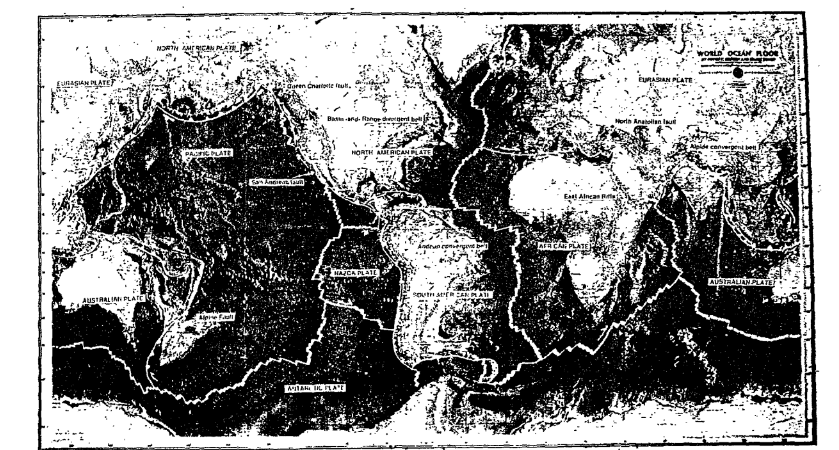
ويبدو أن هناك عاملين كان لهما تأثير حاسم في نشأة الأرض وحفظ قدرتها على إنتاج (احتضان) حياة موجهة بالعقل. والعامل الأول هو كتلة الأرض التي تساوي ٦ × ١٠^٢٤ كجم وتسبب عجلة جاذبية مقدارها، ٩٫٨٢ م/ث عند سطح الأرض[٢]. وقد ساعدها هذا على الامساك بما عليها من التطاير والاحتفاظ بالمواد المكونة لكل من الغلاف المائي والغلاف الجوي، وهما الوسطان اللذان نشأت فيهما نباتات الأرض وحيواناتها ثم عاشت وتطورت مكونة "الغلاف الحيوي". والعامل الآخر هو متوسط بُعد الأرض عن الشمس الذي يسمح بسيادة مدى معين من درجات الحرارة السطحية يتيح تواجد الحالة السائلة. كذلك فإن درجة حرارة السطح تعتمد على عمليات أخرى، لكن جميعها يعتمد على وجود الماء.

(٢) متوسط كثافة مادة الأرض تساوي ٥٫٥٢ جم / سم٣، ولولا الانضغاط الجاذبي بفعل كتلتها لأصبح متوسط كثافتها ٤٫٣ جم / سم٣ فقط.



الشكل رقم ٢ : خصائص مدار الأرض

(أ) يتعرض الاختلاف المركزى لتغيرات على فترات دورية ١٠^٥ و ٤ × ١٠^٥ سنة.
(ب) المدار نفسه يدور (يتحرك حركة مخروطية) حول الشمس كما هو مبين هنا.
(جـ) محور دوران الأرض يتهادى (حركة مخروطية) مثل محور الجيروسكوب.
(د) يفضى كل هذا معا إلى مبادرة الاعتدالين (عند بسياس واميرى، ١٩٨٦ / ٨٧).



الشكل رقم ٣ : سطح الأرض يبين الطوبوغرافيا "السمات السطحية والمعالم المتصلة بقياس الأعماق" (عن هيزن وثارب، ١٩٧٧) والحركة التكتونية للألواح (من مصادر عديدة). لاحظ كيف أن معظم حدود الألواح تتطابق مع الأطراف الطوبوغرافية (السطحية) والعميقة لكوكبنا (مما يشير إلى تشوهات نشطة)، وكيف أن السهول القارية الواسعة وسهول الأعماق بعيدة عنها. لاحظ أيضا أن معظم ألواح الليتوسفير الرئيسية تشمل كلا من القشرة المحيطية والقارية

الأرض جسم ديناميكى. إذ ليس فقط غلافها المائى وغلافها الجوى هما اللذان فى حالة حركة مستمرة، لكن أيضا غلافها الصخرى الخارجي، المعروف باسم "الليثوسفير"، ينقسم إلى عدد من الألواح (أو الصفائح) التى توجد فى حالة حركة مستمرة بالنسبة لبعضها البعض (شكل ٣). لقد انفطرت القارات وأزيحت بعيدا عن بعضها البعض مكونة أحواض المحيطات (مثل البحر الأحمر)، أو تصادمت مع بعضها البعض قاذفة إلى أعلى بسلاسل الجبال الضخمة (مثل الهيمالايا). تدخل قيعان المحيطات فى باطن الأرض النارى على طول أحزمة زلزالية تنفجر فوقها سلاسل الجزر البركانية معلنة ميلاد المادة القارية (مثل خندق المارياناس). ما سبب هذا الاضطراب على سطح كوكبنا، ذلك السطح الذى طالما كان رمزاً للاستقرار والأبدية بالنسبة لأسلافنا؟ كم من الزمن استغرق تكوينه؟ وما هى التغيرات الدائمة التى طرأت؟ وكيف أثر على الحياة من حيث نشأتها وتطورها؟ وهل كان هناك تأثير للتغيرات التى حدثت فى سطح الأرض على تطوير تفكير الإنسان؟.

يمكن الاجابة عن هذه الأسئلة بتقديم مدخلين مختلفين. المدخل الأول معالجة "البداية" التى تتبع السديم الشمسى منذ مولده حتى الآن على أساس ما نعرفه أو نخمنه بالنسبة للعمليات التى حكمت تطوره. ويبدو هذا المدخل مثاليا لفهم الخطوط العريضة للتطور الأرضى ولبيان كيفية تكون جسم مثل الأرض. وهو ملائم جدا لتاريخ كوكبنا المفتقر للوثائق لأنه يبدأ من المبادئ الأولى ويستخدم حججا معتمدة، أما المدخل الثانى، بعكس هذا، فهو مدخل مركزية الأرض الذى يبدأ بالأرض كما هى الآن، ويرجع بالزمن إلى الوراء مستخدما الوثائق التى نتجت عن تطورها. ومن الطبيعى أن يكون هذا البرهان العكسى أسلوبا مثاليا لاستعادة بناء جزء من تاريخ الأرض غنى بالوثائق. ومقياس نجاح أى من المدخلين مرهون بمدى توافق نتائجهما.

لقد اتبعت فى البحث السابق مدخل المعالجة "من البداية" لوصف نشأة التاريخ المبكر للأرض حتى تكوّن تلك الصخور وذلك التركيب كما نعرفها اليوم، أى الفترة الزمنية بين ٤٫٦ و ٣٫٨ × ١٠^٩ سنة مضت. وهنا في هذه المقالة أغير خط البحث لأبدأ بوصف الأرض الحالية وأعود بالزمن إلى الوراء، مناقشا أسلوب تكوين الليثوسفير (الغلاف الصخرى) الأرضى الذى استخدم طاقة الأرض الذاتية، ثم مناقشة الكيفية التى تغير بها سطح الأرض إلي ما نراه من مناظر طبيعية عن طريق ما يسمى بالعمليات "الخارجية" التى تستثمر طاقة الشمس.

التركيب الداخلى للأرض وتطورها المبكر

يزودنا التركيب الداخلى المعروف حاليا للأرض بمعلومات عن تطورها المبكر فى أثناء وعقب تعاظمها مباشرة. فكما هو واضح من شكل ٤، يوجد ثلاث طبقات رئيسية تكون

"القشرة" التى تعرف بأنها تلك المنطقة من الأرض التى تعلو فاصل "موهوروفشيك" (أو "موهو" للاختصار نسبة إلى الچيولوجى الكرواتى أندريجاموهوروفشيك الذى اكتشفه فى عام ١٩٠٩م). الذى يفصل بين المناطق التى تتحرك فيها الموجات الأولية[٣] بسرعة متوسطة ٦٫٥ كم / ث عن المناطق التى تحتها مباشرة ذات سرعة ٨٫١ كم / ث.

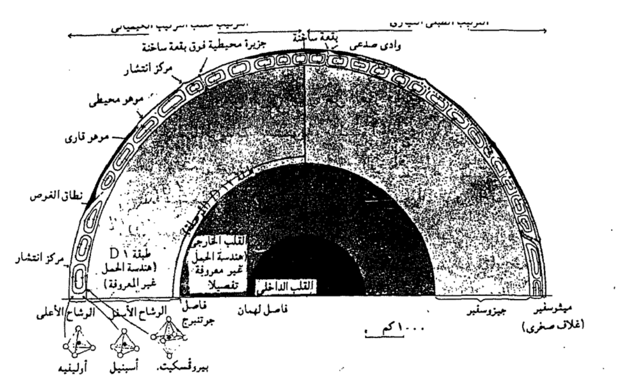
ومن المعروف اليوم أن هناك نوعين من القشرة للأرض : القشرة المحيطية التى يبلغ سمكها من ٥ إلى ١٥ كم وتتكون فى الأغلب من صخور مافيّة (أى يغلب فى تركيبها عنصرا المغنيسيوم والحديد) يغلب فى تركيبها سيليكات المغنيسوم والحديد، مثل البازلت والجابرو* وتشكل القشرة المحيطية ٦٠٪ من مساحة القشرة و ٢٠٪ من حجمها و ٠٫٠٠٩٩ من الكتلة الكلية للأرض. ويمكن للهضبة المحيطية التى تشكل ١٠٪ من مساحة القشرة المحيطية وربما حوالى ٥٠٪ من حجمها أن يزداد سمكها ليصل ٣٠ كم. يبلغ متوسط عمر القشرة المحيطية ٠٫١ بليون سنة ويصل أطول عمر لها إلى حوالى ٠٫٢ بليون سنة.

أما النوع الثانى فهو القشرة القارية التى يبلغ مدى سمكها من ٣٠ إلى ٥٠ كم وربما يزداد إلى ٨٠ كم تحت بعض المناطق الجبلية مثل التبت والهيملايا، والتى تشكل ٠٫٣٧٤ من الكتلة الكلية للأرض. وهى تتكون أساساً من سليكات الألومنيوم التى تمنحها متوسط تركيب الانديسيت (صخر بركانى نسبة إلى الأنديس كما سماه ليوبولد ڤون بوخ. ويحتوى على SiO_2 بنسب تختلف من حوالى ٥٥٪ بالوزن إلى حوالى ٦٣٪). ويبلغ متوسط عمر القشرة القارية حوالى بليونى سنة، بينما يمتد عمر أقدم أجزائها إلى أكثر من ٣٫٨ بليون سنة. ويعرف بعض المؤلفين (مثل أندرسون، ١٩٨٩) قشرة "انتقالية" بين القشرة المحيطية والقشرة القارية تتميز بأنها تكوّن بعض الأقواس الجزيرية والحواف القارية، وبضع هضاب محيطية مثل هضبة كيرجولين فى المحيط الهندى ويتراوح سمك القشرة الانتقالية بين

---

(٣) الزلازل، أو تمزق الطبقات الحجرية للأرض، ينتج عنها نوعان من الموجات: الموجات الأولية (التضاغطية) تتذبذب فى اتجاه انتشارها "وتضغط" على العوائق التى فى طريقها، والموجات الثانوية (القاصة) تتذبذب عموديا على اتجاه الانتشار وتهز الوسط الذى تنتقل فيه اهتزازات جانبية. وهكذا فإن الموجات الثانوية لا يمكنها الانتقال خلال أوساط سائلة. وكلما كان الوسط أكثر كثافة انتقل خلاله كلا النوعين من الموجات بسرعة أكبر.

(*) الجابرو Gabbro (كلمة إيطالية) : اسم نوع من الصخر محبب ومبرقش، أخضر أشهب، يغلب فى تركيبه سليكات الألومنيوم والمغنسيوم والكالسيوم والحديد. (المترجم)



شكل ٤ : التركيب الطبقى للأرض. إلى اليسار : الترتيب الطبقى الكيميائى. إلى اليمين؛ الترتيب الطبقى التيارى حسب طريقة تشويه المادة.

حوالى ١٥ إلى ٣٠ كم. متوسط كثافة القشرة القارية حوالى ٢٫٨ جم / سم٣. وهذا ينتج عنه منحنى هبسومترى ** مزدوج القمة يبين توزيع الارتفاعات لسطح الأرض، لأن القشور القارية الأخف وزنا والأكبر سمكا "تطفو" أعلى من القشرة المحيطية الأرق والأثقل على طبقة الوشاح الموجودة تحتها (شكل ٥). ويبين هذا الشكل أيضا كيف أن فروق الارتفاع تؤثر على توزيع الكائنات الحية على سطح الأرض ويوضح شكل ٦ توزيع نوعىْ القشرة على سطح الأرض.

والطبقة التالية أسفل القشرة تسمى "الوشاح"، وتمتد إلى عمق حوالى ٢٩٠٠ كم حتى تقل سرعة الموجات الأولية بشدة من حوالى ١٣٫٦ إلى حوالى ٨ كم / ث على طول حد يعرف باسم فاصل جوتنبرج (نسبة إلى عالم الزلازل الألمانى بينوجوتنبرج الذى اكتشفه عام ١٩١٢ بعد تطوير دراسة سابقة للجيولوچى الأيرلندى ريتشارد ديكسون أولدهام أوضح فيها عام ١٩٠٦ أن الأرض لها قلب أو لب). ويتكون وشاح الأرض فى الأغلب من سليكات المغنيسيوم، لكن المعدن الذى يدخل فيه هذا المركب محل جدل (أندرسون،

(**)الهبسومتر Hypsometer: مقياس تقدير ارتفاع المناطق الجبلية من درجات غليان الموائع.

١٩٨٤). ويشغل الوشاح ما يقرب من نصف قطر الأرض، و ٨٣٪ من حجمها و ٦٧٪ من كتلتها. إنه يمثل الخزان الرئيسى الذى تصدر عنه الموكونات الكيميائية للقشرة والمحيطات والغلاف الجوى وعن طريق تحرره من الغاز فإنه أنتج مركبات الكربون الغازية التى وفرت المادة الخام للجزيئات العضوية، والمنظم الحرارى CO_2 الذى يحول دون تجمد سطح الأرض تماما. وتعمل فروق درجة الحرارة فى الوشاح على دفع تيارات حمل عملاقة ببطء شديد (بضع سنتيمترات فى العام)، وهذه التيارات بدورها تدفع ألواح الغلاف الصخرى وتسبب حدوث البراكين التى لا تعتمد على حدود الألواح.

ونظرا لصعوبة الملاحظة المباشرة للوشاح، فإن خصائصه وسلوكه وتاريخه يتم دراستها بطرق غير مباشرة. ويستخدم لهذا الغرض سرعات الموجات الزلزالية التى تنتشر خلال الوشاح، فى أثناء الهزات الأرضية، بالاضافة إلى الاختبارات المعملية حيث تقدر كثافة مواد الوشاح ويحسب تركيبها. ثم يتم مقارنة هذه النتائج بنتائج علم البترولوچيا التجريبية (أى فرع علم الچيولوچيا المعنى بالبحث فى أصل الصخور) وعلم الكيمياء الأرضية للحصول على المزيد من المعلومات. وتقتصر الملاحظات المباشرة القليلة لمواد الوشاح على تلك العقيدات التى تصل إلى السطح من جراء البراكين وأنابيب الكمبرليت والثورانات النادرة فى النطاقات الجبلية التى تكشف عن أجزاء من طبقة الوشاح الواقعة تحت القشرة مباشرة. وهذه كلها عينات من الطبقة العليا التى يبلغ سمكها ٢٠٠ كم أو نحو ذلك.

ويقتضى منطق المعرفة أن ينسب للوشاح تركيب متوسط مماثل لتركيب البيريدو تايت، وهو صخر غنى بالأوليفين أو الزبرجد الزيتونى (بيريدوت Peridot هو اسم الزبرجد أحد الأحجار الكريمة). حيث يحتوى ٩٠٪ منه بالوزن على SiO_2، وتكون الأكاسيد Al_2O_3 , Fe o، Ca O و Na_2O معا حوالى ٥ - ٨٪، ولا توجد أية أكاسيد أخرى بتركيز يتجاوز ٦٪. ويحتمل أن يحتوى أعلى الوشاح (حوالى ١٥٠ كم) على ١ر٠٪ ماء فى المعادن المائية مثل الفلوجوبيت (ميكا) والأمفيبولات (رويلى، ١٩٧٥).

وتساعد سرعات انتشار الموجات الزلزالية على تمييز ثلاث مناطق رئيسية فى الوشاح هى الوشاح الأعلى ويمتد من قاعدة القشرة إلى عمق نحو ٤٠٠ كم ويعتقد أن يكون المعدن السائد فى هذا الجزء هو الأوليفين ذو الشكل الأوليفينى الرباعى (شكل ٤)؛ وطبقة الوشاح العليا قليلة السرعة (تسمى LVZ أو Low-Velocity Zone وهى

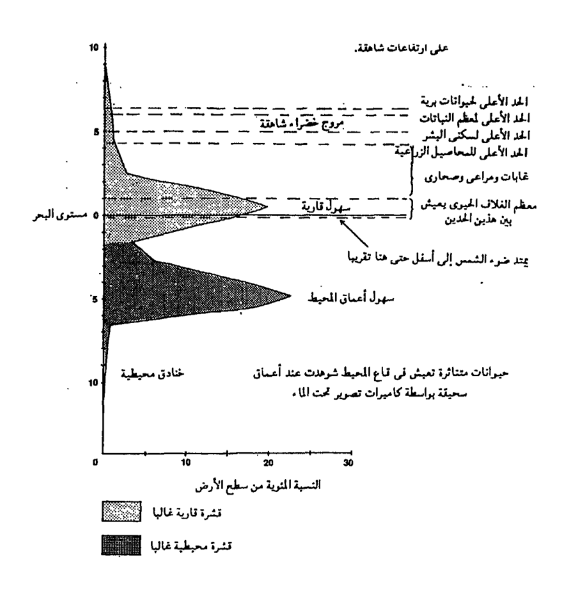
مؤكدة بالنسبة للموجات الثانوية وغير مؤكدة تماما بالنسبة للموجات الأولية) ربما تعزى إلى منصهر جزئى محدود يكون طبقات رقيقة من السائل بين حبيبات المعدن. لكن التحسينات الأخيرة فى دقة التاريخ الزلزالى أوضحت أن انتشار الموجات الزلزالية يمكن أن يكون أسرع - فى اتجاهات معينة فى نطاق السرعات القليلة LVZ (موازية لاتجاه حركة اللوح)، ولذا فإنه يمكن تفسيرها دون استشهاد بالانصهار الجزئى. وتزداد السرعات الزلزالية بصورة ملحوظة تحت نطاق LVZ حتى عمق ٤٠٠ كم.

ويطلق على الطبقة بين ٤٠٠ و ٦٥٠ كم اسم "النطاق الانتقالى،" ويعتقد عادة أنه يتكون بصورة رئيسية من الأوليفين فى ترتيب رباعى أكثر ترابطا يسمى تركيب الإسپنيل (شكل ٤).

والحد الفاصل عند ٦٥٠ كم[٤] أكثر حدة من ذلك الذى عند ٤٠٠ كم (لأنه عاكس جيد للموجات الزلزالية) ويمكن أن يوجد بسمك ٤ كم فقط. ولا توجد هزات أرضية معروفة تحت ٦٩٠ كم، والألواح التى تخترق الوشاح تخترق الطبقة السفلى فقط بصورة نادرة وبصعوبة بالغة (شكل ٤). وقد انتهى بعض الجيوفيزيائيين على أساس هذه الملاحظة إلى القول بأن الوشاح فى الـ ٧٠٠ كم الأولى يحمل تياره مستقلا عن الوشاح الأسفل (على سبيل المثال : ماك كنزى وريشتر Mckenzie & Richter، ١٩٧٦ ماك كنزى، ١٩٨٣). وقد تعزز هذا الرأى مؤخرا عن طريق ملاحظتين مستقلتين : إحداهما تتعلق بنسبة النظيرين Nd^{143} و Nd^{144} فى القشرة. وقد قيست هذه النسبة بما يفيد أن نصف حجم الوشاح الحالى قد أمد القشرة بالنظير المشع Nd^{147} ولهذا فإن النسبة / Nd^{143} Nd^{144} يسهم فيها كل من تحلل النظير المشع Sm^{147} ووفرة العنصر Nd الأصلى كما حسبت على أساس الوفرة فى صخور الكوندريت الكربونية. أما الملاحظة الثانية فهى عن الاختلافات فى مستوى سطح البحر المقاس بالتوابع الصناعية والذى يمكن تحويله إلى قيم شذوذ الجاذبية بدقة بالغة. وهذا يبين أن خلايا الحمل بفاصل قدره ١٠٠ كم بين فروع الغوص الباردة وفروع الرفع الساخنة موجودة فى الوشاح (على سبيل المثال، ماك كنزى، ١٩٨٣). تؤيد هاتان الملاحظتان التفسيرات المحبذة لصورة معقدة وغير مستقرة مؤقتا وذات مقياسين بالنسبة للحمل فى أعلى ٧٠٠ كم من الوشاح. أحد المقياسين يناظر مقياس الألواح ذاتها حيث أن المسافة من الارتفاع إلى الغوص يمكن أن تصل إلى ١٠٠٠٠ كم، وتبدو متراكبة على دورة مقياس أصغر يتم فيها سحب خلايا متزنة تقريبا

---

(٤) يوجد الوشاح الأعلى فوق فاصل ٦٥٠ كم فى أماكن تسمى الاسينو سفير، أو الغلاف الوهمى (كلمة "الاسينوسفير" من أصل يونانى بمعنى ضعف دائرة مقاومة)، لأنه يستسلم بسهولة أكثر مما يقع أسفله (ويسمى أيضا ميزوسفير، أى الغلاف الأوسط) وأعلى (شكل ٤). يقصر بعض المؤلفين الأسينوسفير على سمك ٤٠٠ كم والبعض يستخدمه بالتبادل مع "نطاق السرعة المنخفضة" LVZ.



الشكل رقم ٥ : المنحنى الهيبسومترى للأرض مرسوم عليه توزيع الكائنات الحية (مقتبس عن سكنر وبورتر ١٩٨٧).

إلى أشكال أسطوانية تحت تأثير الألواح المتحركة لكن درجة عالية من فك الاقتران على طول نطاق السرعات المنخفضة LVZ يساعد الخلايا من الرتبة الثانية كثيرا على استعادة أشكالها المتزنة تقريبا.

وبالنسبة للطاقة اللازمة لدفع هذا الحمل مزدوج المقياس فإنها تستمد من أسفل، من الوشاح الأسفل، ومن الداخل من انحلال النظائر المشعة لعناصر اليورانيوم (U)، والثوريوم (Th)، والبوتاسيوم (K). تكوّن القارات عوازل فعالة جدا، ولذا فإن درجة حرارة الوشاح الأعلى تحتها ترتفع، وتنخفض سرعة الموجات الزلزالية (أى الكثافة)، ومن ثم يتمدد الوشاح ويرتفع إلى أعلى محدثا مرتفعات جيويدية. وعلى العكس، تعمل

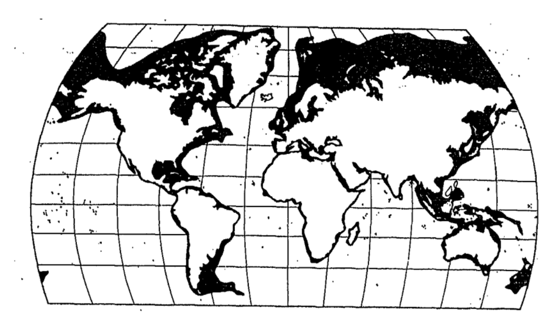
نطاقات الغوص الكبيرة والمعمرة على تبريد الوشاح وانكماشه وخسفه، وتزيد السرعات الزلزالية وتتناظر هذه النطاقات مع النهايات الصغرى للجيويد. وتعمل إزاحات الكتل على تغيير الحركة القصورية للأرض وتسبب النزوح الحقيقى للقطبين (أندرسون ، ١٩٨٤).

كذلك يمثل الـ ٧٠٠ كم من الوشاح الأعلى ذى الحمل المستقل عازلاً فعالا للوشاح الأسفل الذى يحتمل أن تعمل فيه دورة حمل مستقلة ويطلق على الطبقة الأعلى بسمك ٢٠٠ كم تقريبا اسم الغلاف D[1]، والطبقة الأسفل بسمك ٢٠٠ كم اسم الغلاف "D. ويعتقد أن الوشاح الأسفل يتركب عادة من الأوليفين، ولكن على نموذج تركيب البيرفسكيت الكثيف جدا حيث تحاط ذرة سيليكون (SI) واحدة بست ذرات أكسچين (O) بدلا من أربع ذرات. من ناحية أخرى، إذا كانت حرارة الأديابات (أى تبادل حرارى صفرى) أعلى بمقدار ٢٠٠° م فقط، الأمر الذى يبدو مستحبا ، فإن تركيب الكوند ريت أو البيروكسين يمكن أن يكون أكثر ملاءمة (أندرسون ١٩٨٩).

يبدو أن المادة فى مناطق قليلة جدا تتسرب من الوشاح الأسفل إلى الوشاح الأعلى، ويتعرف على هذه المادة على أساس نسبها النظيرية. على سبيل المثال، النسب النظيرية للصخور البركانية التى ثارت فى هاواى تتوسط تلك التى وجدت على طول مرتفعات منتصف المحيط (أى تلك التى مصدرها الوشاح الأعلى) وتلك التى ينبغى أن تميز "معظم الأرض"، أى التى تغذى من خزان معزول عن الوشاح الأعلى لمدة بليون سنة تقريبا. والخزان الوحيد الذى يحتمل أن تتوفر فيه هذه الصفات هو الوشاح الأسفل. ويبدو أن هذه المادة انتقلت من الوشاح الأسفل إلى الوشاح الأعلى خلال اضطرابات حدودية تحت النفاثات الرافعة لخلايا الحمل صغيرة المقياس فى الوشاح الأعلى (شكل ٤) ، ويطلق عليها فى المؤلفات الچيولوچية اسم "العيون الساخنة" (بورك وويلسون BURKE & WIL-SON، ١٩٧٦، وايت وماك كنزى، ١٩٨٩).

إن فاصل جوتنبرج لا يفصل فقط الوشاح الصلب عن القلب الخارجى السائل، ولكنه يمثل كذلك فاصلاً كيميائيا حادا. إن معلوماتنا عن فيزياء قلب الأرض تأتى أساساً من علم الزلازل والمغناطيسية الأرضية التى تشفع باعتبارات كيمياء باطن الأرض المبنية على الوفرة الكونية للعناصر والمقارنات مع النيازك الحديدية من أجل الحدس بتركيبها المحتمل (چينلوز JEANLOZ، ١٩٨٣). وبالرغم من ادعاءات البعض بعكس ذلك، فإنه لم تتوفر أية عينات من القلب للفحص المباشر.

فى عام ١٩٣٦ ، لاحظ الچيوفيزيائى الدانمركى" اينج لهمان Inge Lehman" أنه

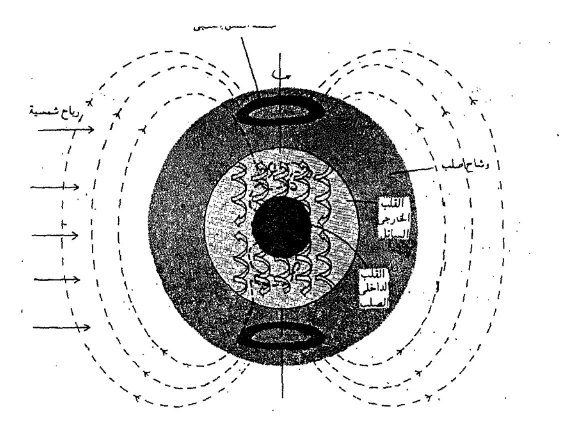


الشكل رقم ٦ : خريطة تبين توزيع القشرة المحيطية والقارية على الأرض. الأرفف القارية المبينة باللون الرمادى قارية (عن سكتروبورتر، ١٩٨٧).

يجب افتراض وجود قلب صلب داخلى نصف قطره يساوى ١٢٠٠ كم وذلك لكى يمكن تفسير بعض الأطوار الخاصة للموجات الزلزالية على طول صدع (فالق) الألب فى نيوزيلاند، حيث لوحظت عند مراكز سطحية أكبر من ٢٠° أو عند زمن انتقال يتراوح بين ١٨ و ٢٠ دقيقة. وما يسمى بفاصل لهمان بين قلب خارجى سائل وقلب داخلى صلب (أو ربما لزج جدا)، هو بالفعل نطاق انتقال تزداد عبره سرعة الموجات الأولية من ١٠ر٢ إلى ١١ر٢ كم / ث (شكل ٤).

تسود فى القلب ظروف بالغة الشدة فالضغوط تتراوح بين ٣ر١ و ٥ر٣ مليون جو، بينما تتراوح درجات الحرارة بين ٣٧٠٠° م عند فاصل جوتنبرج وحوالى ٧٠٠٠°م، ويعتقد أن كلا من المناطق الداخلية والخارجية للقلب تتكون غالبا من الحديد مع قليل من النيكل:

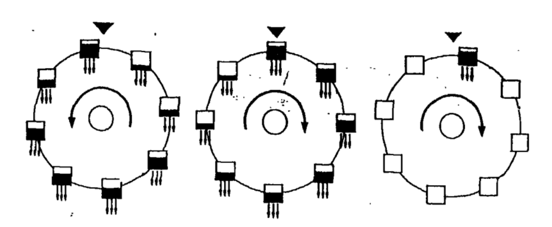
(١) فمن المفروض أنها موصل كهربى جيد (٢) وأنها أكثف من ١٠ جم/ سم٣ على الأقل (أكثر من ٠ر٦ جم/سم٣ عند ضغط مقداره صفر). و (٣) وأنه لا يوجد عنصر آخر غير الحديد يفى بالغرضين (١) و (٢) ويتميز بوفرة كونية عالية بدرجة تكفى لترشيحه. من ناحية أخرى، الكثافة، خاصة كثافة القلب الخارجى (٩ر٩ جم/سم٣ عند الحد الفاصل بين القلب والوشاح)، أقل من كثافة الحديد السائل عند ظروف مقارنة من الضغط ودرجة الحرارة (٨ر١٠ جم/سم٣). هذا يعنى أن كمية صغيرة (فى حدود ٨ - ١٠٪) من مركبات أقل كثافة مثل الكبريت ، والأكسچين، يمكن أن تكون قد كونت سبائك مع الحديد، ومثل هذه السبائك لها نقطة انصهار أقل من الحديد النقى. ويعزز هذا الرأى وجود مركبات ذات كثافة أقل فى القلب الخارجى حيث يعتقد أن درجة حرارته أقل من نقطة انصهار الحديد النقى.



الشكل رقم ٧ : منظر تخطيطي لقلب الأرض والمجال المغناطيسي الذي يحدثه (مقتبس عن جينلوز، ١٩٨٨).

كذلك فإن وجود تيارات حمل يفترض توليد دينامو ذاتي في اللب (القلب الخارجي يعزى إليه السبب في نشأة المجال المغناطيسي للأرض وبقائه (شكل ٧) ٩٠٪ من هذا المجال ثنائي القطب (مماثل لقضيب مغناطيسي مواز لمحور دوران الأرض) و ١٠٪ منه متعدد الأقطاب. ولا يقتصر تأثر حركات الحمل للقلب الخارجي السائل بدوران الأرض (تأثير كوريولس) ولكنها تتأثر أيضا بعدد "رايلي" مرتفع نسبيا (أي بالنسبة بين القوى التي تعجّل المائع وقوى اللزوجة التي تعوق حركته) التي يحتمل أن تؤدي إلى انسياب دوامي. مثل هذا الانسياب (المشوش) غير المستقر يعكس الدينامو ويقلب مجال الأرض المغناطيسي في غضون بضعة آلاف من السنين لينشأ ما يسمى بالانعكاسات الجيومغناطيسية التي تشبه كثيرا "ساقية لورنز" (شكل ٨)، في الماضي كانت الفترات الزمنية بين انعكاسين غير منتظمة.

في الوقت الحاضر يوجد رأيان متنافسان بشأن ما يبقي على دورة الحمل في القلب الخارجي. الرأي التقليدي يعزيها إلى الفروق الحرارية التي تزود بالوقود جزئيا بواسطة U و K كافية في القلب، وجزئيا بواسطة طاقة الجاذبية التي انطلقت عند نشأة الأرض، وجزئيا بواسطة مصدر حراري ممكن تحرر في أثناء عملية تبلور القلب الداخلي. وهناك آراء



الشكل رقم ٨ : "ساقية لورنز" نسبة إلى عالم الأرصاد الأمريكي "إدوارد لورنز" أحد مكتشفي السلوك العشوائي للظواهر الطبيعية. وفى هذه الساقية، إذا كان انسياب الماء عند القمة سريعاً فإن التدويم Spin يصير عشوائيا، وكلما مرت قواديس التسرب تحت الماء المتدفق فإن امتلاءها يتوقف على سرعة التدويم (أى الدوران). وإذا دارت الساقية بسرعة فإن القواديس يكون لديها وقت قليل لكى تمتلئ. أيضا، إذا دارت الساقية بسرعة فإن القواديس تبدأ فى الجهة الأخرى قبل أن يكون لديها الوقت الكافى لتفرغ ماءها. ونتيجة لهذا فإن القواديس الثقيلة فى الجانب الصاعد يمكن أن تبطئ الدوران ثم تعكسه. وقد اكتشف لورنز فى حقيقة الأمر، على مدى فترات طويلة، أن الدوران يمكن أن يعكس نفسه مرات عديدة دون أن يصل أبدا إلى معدل الحالة الثابتة أو يكرر نفسه بأية طريقة يمكن توقعها. هذه الساقية هى قياس تمثيلى ميكانيكى كامل لدورة الحمل المنعكسة ذاتيا فى القلب الخارجى، حيث يحاكى تدفق الماء السريع عند القمة تدفق الحرارة. لاحظ أنه ليست هناك تغييرات ضرورية فى الدخل الحرارى لحث انعكاسات عشوائية بالنسبة لدورة الحمل.

أكثر حداثة تعزيها إلى فروق فى الكثافة نتيجة تغير الموضع. وكلا النموذجين ليسا على سبيل الحصر، فمن المحتمل أن يساعد نوع ما من الحمل الحرارى على تبريد القلب الخارجى وتزويد الوشاح الأسفل بالحرارة.

توحى مغنطة صخور السطح القديمة بوجود مجال چيومغناطيسى بنفس شدة المجال الحالى منذ ٥ر٢ بليون سنة على الأقل، بل وربما منذ ٥ر٣ بليون سنة، مما يدعو إلى الاعتقاد بأن قلب الأرض بتشكله الحالى لا يختلف كثيرا عن تشكله القديم. من ناحية أخرى، هناك براهين مبنية على أساس حسابات وفرة نظائر الرصاص Pb والزينون Xe فى الصخور توحى بأن قلب الأرض لابد وأنه قد تكوّن بالفعل، فى أثناء الـ ١ر٠ بليون سنة الأولى من تاريخها. ويدلنا منطق المعرفة الآن لشكل القلب ربما يكون قد بدأ عندما كانت الأرض بثمن ($\frac{1}{8}$) حجمها الحالى، وأنه أصبح مكتملا بعد أن تكونت الأرض بوقت قصير. وانطلقت عن تكون القلب طاقة جاذبية تكافىء الطاقة الحرارية التى استنفذتها الأرض كلها على مدى ٦ر٤ بليون سنة. وكان هذا كافيا لصهر وتكوين الكوكب بتركيبه الطبقى الذى يوجد عليه الآن.

والأهمية العظمى لقلب الأرض ومجاله المغنطيسي بالنسبة لظروف سطح الأرض تكمن، الشفق الشمالى (القطبى) الكبير، فى أنه يحمى الأرض من الجرعات المهلكة من الطاقة الشمسية بالاضافة إلى إمكانية تأثيره على المناخ.

تكتونية الألواح [٥]

الغلاف الصخرى للأرض هو ذلك الجزء من القشرة والوشاح الأعلى الذى يتشوه بمرونة بتأثير الثقل والزمن (يبلغ سمكه بصورة عامة من ١٠ إى ١٠٠ كم : شكل ٤). وينقسم إلى عدد قليل من الصفائح (الألواح) شبه الصلبة التى تتحرك حركة ثابتة بالنسبة لبعضها البعض (شكل ٣ ، ٤). ويفصل بين هذه الألواح أو الصفائح (سميت كذلك لأنها تشغل مساحات هائلة مقارنة بسمكها المتواضع) ثلاثة أنواع من الحدود؛ فعلى طول "الحدود المتباعدة" يتحرك لوحان بعيدا عن بعضهما البعض وعادة ما تتولد مواد جديدة على هيئة وشاح أعلى وقشرة محيطية جديدة تضاف إلى اللوحين المنفصلين جانبيا بطريقة متماثلة بالنسبة للحد المتباعد فى عملية تسمى "انتشار قاع المحيط". وأهم تمثيل للحدود المتباعدة هى مرتفعات وسط المحيط التى تسمى أيضا "مراكز الانتشار". وعلى طول "الحدود المتقاربة" يتقارب لوحان من بعضهما البعض وتهبط الحواف المحيطية داخلة فى الوشاح بطريقة غير متماثلة على طول "نطاقات الغوص" التى تظهر كمناطق زلزالية مائلة لسمك ± ٥٠ كم، وتصل فى العمق إلى فاصل ٦٥٠ كم فى الوشاح (شكل ٤). والمظهر السطحى لنطاقات الغوص هى خنادق محيطية أو أقواس جزر بركانية أو أحزمة جبلية كبيرة على الحدود القارية مثل جبال الأنديز بأمريكا الجنوبية (شكل ٣). وعندما يمر لوحان بجانب بعضهما البعض بالتوازى مع الحد الفاصل فلا يحدث تهشم للألواح، وتظهر ملامح هذه الحدود فى صورة فوالق انزلاق كبيرة وتسمى "الحدود المحافظة" وكما هو واضح من شكل ٣، فإن مثل هذه الفوالق الانزلاقية فى اتجاه الطبقات تعمل عادة على تحول حركة اللوح من أحد أنواع الحدود (أو الأطراف) إلى نوع آخر (مثال ذلك فوالق سان أندرياس وكوين شارلوت فى شكل ٣)، ولذا فإنها تسمى "الفوالق (أو الصدوع) المتحولة".

وتشكل هذه الأنواع الثلاثة من الحدود الصفائحية شبكة متصلة من أحزمة متحركة على سطح الأرض، وتحدد مواضع أكثر من ٩٥٪ من نشاطها الزلزالى. وتتميز الزلازل

---

(٥) تكتونية Tectonics (كلمة إغريقية الأصل معناها "الماهر فى البناء"، أو "النجار") هى فرع علم الجيولوجيا الذى يعنى ببناء وتطور تركيب القشرة الصخرية الخارجية للأرض (الليثوسفير)، والقوى التى سببت هذا التطور. وتشير أيضا إلى التركيب الجيولوجى لمنطقة ما. وتشير تكتونية الألواح (أو الصفائح) إلى كل من التركيب الصفائحى للغلاف الصخرى (الليثوسفير) ودراسته.
ولمعرفة مقدمة مبسطة نوعا فى تكتونية الألواح انظر ديوى (١٩٧٢). ومن بين التقارير الحديثة الأكثر تفصيلا يوضح كوكس وهارت Cox & Hart (١٩٨٦) جوانبها الكينماتيكية (الحركية)، ويعرض بارك Park (١٩٨٨) وكوندى Condie (١٩٨٩) للنتائج الجيولوجية، وفاولار Fowler (١٩٩٠) للجوانب الجيولوجية. ويقدم مينارد Menard (١٩٨٦) عرضا تاريخيا ممتازا للموضوع.

الضحلة (عمق البؤرة أقل من ٦٠ كم) بأنها على وجه الحصر تعبر عن حدود متباعدة ومحافظة، حيث أن جميع الهزات الأرضية تقريبا ضحلة عند أعماق أقل من ٣٠ كم. والزلازل الضحلة والمتوسطة (بين ٦٠ و ٤٥٠ كم) والعميقة (بين ٤٥٠ و ٦٩٠ كم) تكون مصحوبة بحدود تقاربية، إن القارات تتحرك مطمورة فى ألواح مثل السفن المتجمدة فى طافيات (رقائق) الجليد الجارفة. والانجراف القارى يحدث نتيجة لحركات الألواح.

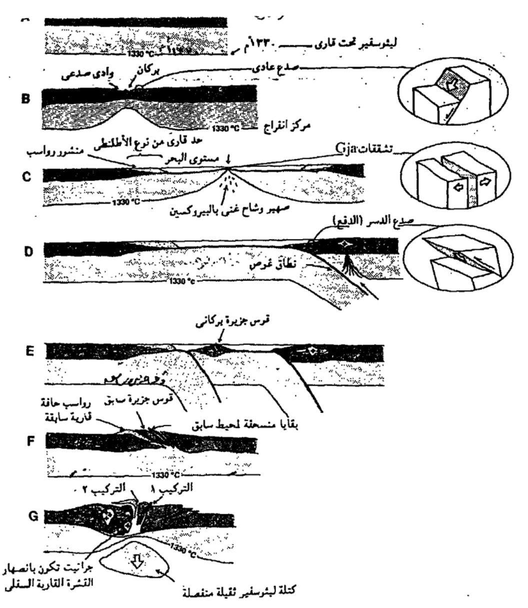
ولقد عرفت المواضع الحالية لحدود الألواح وحركاتها من آليات بؤر الهزات الأرضية (أى من معرفة اتجاه الانزلاق على طول كسر فى أثناء زلزال) من الچيوديسيا(*). وأهم ما يظهر من الخريطة المبينة فى شكل ٣ أن أحزمة الزلازل تتركز فى الغلاف الصخرى المحيطى (متطابقة مع حدود الألواح)، على عكس التشتت الهائل الذى توجد عليه فى الليثوسفير القارى (مثل غرب الولايات المتحدة وآسيا الوسطى وشرق أفريقيا : تبدو منقطة فى شكل ٣)، بصرف النظر عن نوع طرف اللوح. وينتج هذا من الفرق فى تركيب نوعى القشرة المحيطية ليست كذلك (حوالى ٥٠٪ بالوزن). ومن ثم فإن القشرة القارية ذات شدة قص منخفضة مثل الكوارتز، بينما تعتبر القشرة المحيطية ذات مقاومة أكبر لتشويه القص. كذلك فإن القارات قابلة للطفو (أى أنها عادة لا تغوص) بينما يعتبر الغوص هو المصير العادى للقيعان المحيطية.

وتواكب الحدود الصفائحية سلسلة عريضة من عمليات چيولوچية نوعية، وتساعدنا سجلاتها فى الماضى الچيولوچى على إعادة بناء الحدود الصفائحية السابقة وتصحيح تاريخ حركات سطح الأرض، وهذا كله ليس مهما فقط بالنسبة لسكان هذا السطح، ولكنه أيضا يوفر معلومات قيمة تتعلق بتطور الطبقات الأعمق من الكوكب.

تنشأ الحدود المتباعدة فى القارات عادة عندما تقع القارة على منطقة ساخنة فى الوشاح (ربما بسبب العزل القارى ذاته) الذى يمثل بدوره مرتفعا چيويديا. إن كلا من انبجاس الحمل الشديد (البقعة الساخنة وجهد الجاذبية المصاحب للمرتفع يمزق القارة إربا. والنتائج الأولى لهذا التمزق عبارة عن أغوار متعددة الفروع تسمى الوديان الصدعية . مثل تلك الموجودة حالياً فى شرق أفريقيا (شكل ٣). مثل هذه الوديان الصدعية تكون عادة مواقع نشاط بركانى يضرب الوشاح الأعلى مباشرة (شكل ٩ب). يعمل الشد على ترقيق القشرة التى يختلف سطحها بسبب الترقيق الحادث فوق مادة انبجاس الوشاح الساخنة هذا الانبجاس أيضا يرقق الغلاف الصخرى (الليثوسفير) إلى حد كبير، وأخيراً تنشطر القارة ويبدأ انفراج قاع المحيط فى تكوين محيط (شكل ٩جـ).

تنمو القشرة المحيطية على طول مراكز الانفراج ملتحمة بطول نطاق ضيق جدا (أقل من

(*) الچيوديسيا علم دراسة شكل الأرض وقياس سطحها باستخدام طرق رياضية. (المترجم)



الشكل رقم ٩ : تمثيل مقطعي "لدورة ويلسون". أ – ليثوسفير قاري عادي. ب – "تصدع" يحدث حداً لوحيا متباعدا على طول وادي صدعي مميز بنشاط بركاني وصدعي عادي. جـ – انفراج قاع المحيط على طول حد تباعدي يسبب كشط المحيط بحدود قارية من نوع الأطلنطي. د – تقارب الألواح يحدث نطاق غوص يعود قاع المحيط بمحاذاته إلى الوشاح ويسبب انصهاراً جزئيا.

هـ – المراحل النهائية من انغلاق المحيط. ما هو مرسوم هنا عبارة عن قوس جزيري "دخيل" واقع ضمن المحيط. و – محيط مغلق. لاحظ أن القوس الجزيري "الدخيل" في البناء النهائي للحزام الجبلي المستحث بالتصادم سيكون من الصعب تفسيره بالنسبة لدمجه السابق مع أي من القارات.

ز – تقارب بين القارات أدى إلى زيادة سمك الليثوسفير والقشرة جذر كبير من الليثوسفير البارد صار غير مستقر وانفصل ليغوص في داخل الأسينوسفير الأقل كثافة. إن ارتفاعاً مفاجئا بمقدار ١٣٣٠م يمكن أن يسبب انصهاراً جزئيا في داخل القشرة ويؤدي إلى مزيد من التمايز

١٠ كم) عن طريق الحقن المتكرر لحمم (لافا) بازلتى ساخن لدرجة الاحمرارعلى طول المحور فى داخل تشققات مفتوحة بالتباعد المستمر بين لوحين (انظر شكل ٩جـ، هذه التشققات تسمى تشققات جا (Gja) فى أيسلنده، حيث يمكن رؤيتها على سطح الأرض). تتراص المعادن المغناطيسية المحتوية على الحديد موازية المجال المغناطيسى السائد للأرض فى مراكز الانفراج (الانتشار)، وكلما برد الحمم (اللافا) إلى أقل مما يعرف بدرجة حرارة كيورى (عموما بين ٦٠٠ و ٤٠٠م°)، فإنها تكتسب مغناطيسية ضعيفة، حيث تتجمد تماما بمرور الوقت الذى تبرد فيه ثقل لابة البازلت تحت درجة كيورى المميزة له. ونظراً لأن المجال المغناطيسى للأرض ينعكس عشوائيا، فإن نطاقات مختلفة التمغنط ذات عروض مختلفة تخطط قاع المحيط موازية لمراكز الانفراج وتوفر وسيلة لإعادة بناء الهندسات الماضية لمثل هذه المراكز (شكل ١٠). ونظرا لأنه من الممكن أن يؤرخ للصخور النار الممغنطة بطرق نظائرية، فإن مقياس الزمن المعكوس يمكن إنشاؤه ليعطى أيضا سرعة انفراج قاع المحيط على سبيل المثال، يتمدد المحيط الأطلنطى بسرعة انفراج مقدارها ٢٫٥ سم/سنة، بينما تبلغ سرعة الانفراج لمرتفع شرقى المحيط الهادى حوالى ١٦ سم/سنة.

إن كل مراكز الانتشار تقريبا تقع الآن تحت مستوى سطح البحر بمقدار ٢٫٥ كم تقريبا، وينخسف قاع المحيط بعيداً عنها سالكا شكلا منحنيا أسيا فى غاية الانتظام، لدرجة أنه أصبح من الممكن ببساطة تقدير عمر قطعة من قاع المحيط بقياس عمقه (شكل ١١). هذا الخسوف المنتظم يعتمد على تبريد الليثوسفير كلما ابتعد عن مراكز الانتشار الساخنة. وعندما يبلغ عمر الليثوسوفير ٨٠ مليون سنة تقريبا فإن حرارة الحمل لقاعه تتعادل مع الحرارة المفقودة من قمته، وينتهى الخمود الحرارى.

كذلك فإن الحواف القارية الناشئة عن تصدع قاع المحيط وانفراجه المتكرر (يسمى "النموذج الأطلنطى"، حسب ما أسماه الجيولوچى النمساوى" إدوارد سويس" Eduard Suess فى عام ١٨٨٨م، نظرا لانتشارها بكثرة حول المحيط الأطلنطى) تنخسف طبقا لمنحنى مماثل، وتتراكم تباعاً على هيئة منشور من الترسيبات (شكل ٩جـ). ويمكن أن يصل سمك الترسيب إى ١٧ كم على طول هذا النوع من الحواف القارية القديمة (مثال ذلك الحافة الأطلنطية لشمال أمريكا)! ويعزى جزء من هذا السمك إلى هبوط تحت ثقل الرسوبيات المترسبة فى أثناء طور الخمود الحرارى. وتعتبر المناشير الرسوبية المترسبة على الحواف القارية ذات النوع الأطلنطى من الأماكن الأولية لتوليد وتخزين الاحتياطى الهيدرو كربونى العالمى.

يحدث عادة أن تتكون نطاقات غوص فى الأماكن التى تملى فيها كينماتيكا (حركية) الألواح تقارب لوحين (شكل ٩د). أطلق "سويس" كذلك اسم "النموذج الباسيفيكى" على الحواف القارية المتكونة بعمليات غوص (مثل شمال غربى أفريقيا). وهناك تأثيرات

متنوعة تسهم فى تمركزها ، لكنه أمر بديهى أن يغوص ليثوسفير محيطى كثيف بارد قديم فى الوشاح الأعلى بسهولة أكثر مما يحدث لليثوسفير محيطى حديث ساخن وأقل كثافة. يجرى ماء كثير إلى أسفل على طول نطاقات الغوص فى أطوار معدنية مائية ذات أصل نارى ورسوبى (أمفيبولات، ميكا، كربونات مائية متنوعة، أكاسيد). وكلما نزلت فى المناطق الساخنة ذات الضغط العالى من الوشاح فإن الأطوار المعدنية الاسترخائية تصبح أكثر تماسكا، محررة ماءها الذى يصعد رأسيا فى أسفين الوشاح الكاسى، خافضا نقطة انصهاره ومحفزاً لانصهار جزئى. يصهر الوشاح المائى الأمفيبولات، من بين أشياء أخرى، وتولد هذه صخور صهارية نموذجية بانية لأقواس جزيرية. هذه الصخور هى الأنديسيت (انظر أعلاه) الذى يتشابه تركيبه مع تركيب معظم القشرة القارية.

وهكذا، فى حين أن الكلينوبيروكسينات الناشئة من الوشاح هى المصدر الرئيسى لصخور البازلت المحيطية، فإن البيروكسينات + الماء (H_2O) = الامفيبولات، تبدو أنها المساهم الرئيسى لنشوء القارات لهذا فإن H_2O يعتبر مكوّنا حرجاً فى دورة تكتونية الألواح التى تصنع فى نهاية الأمر قارات من وشاح فوق ما فى بصورة غالية! كذلك فإن كربونات الكالسيوم ($Ca\ Co_3$) فى رسوبيات الغوص تتفاعل مع مركبات $Si\ O_3$ الرسوبية (عادة فى شكل صوان بحرى عميق) لتحرر ثانى أكسيد الكربون CO_2 فى الغلاف الجوى خلال نشاط بركانى قوس جزرى. وكما ذكرت أعلاه، فإن دورة ثانى أكسيد الكربون تكون ترموستات فعال جداً يحول دون تجمد الأرض (برويكر، ١٩٨٥).

عندما تتصادم قارتان عبر حد تقاربى (شكل ٩و)، فإن التعويمية تكبت الغوص وتتحول الازاحة إلى تشوه (يسمى انفعال) فى القارتين حيث تنسحقان معا جانبيا بطول حد التقارب (شكل ٩هـ، و). وينشأ عن هذا الانسحاق سلسلة جبلية شامخة مثل الهيملايا بطول جبهة التصادم، تسمى البناء. وكلما ارتفعت الجبال زاد سمك الليثوسفير وانغرز المزيد منه فى طبقة الأسينوسفير الواقعة تحته على هيئة جذر (مولنار Molnar، ١٩٨٦). ثم ينصهر هذا الجذر (كلما هبط فى مناطق أسخن من مستوى استقراره العادى)، كما يعمل على صهر القشرة القارية الكاسية جزئيا ويميزها إلى قشرة عليا غنية بمركب $Si\ O_2$ والمواد الطيارة، وقشرة سفلى مافيّة أكثر مقاومة للصهر. هذا النوع من القشرة القارية ذات الطبقة المزدوجة هو المنتج النهائى غير القابل للإتلاف فى دورة الألواح التكتونية.

والسؤال الذى يطرح نفسه على الفور هو : لماذا لا يكون سمك القارات ٥٠ - ٨٠ كم مثلما هى موجودة فى نطاقات التصادم النشطة (مثلا : من الألب إلى الهيملايا)، إذ أنها نموذجيا ٣٠ - ٥٠ كم. هناك سببان رئيسيان لهذا : هو أحدهما هو أن القارة الأعلى من ٤ - ٥ كم بالنسبة لقيعان المحيط تميل إلى الانتشار تحت تأثير طاقة جاذبيتها الخاصة،

مثلما يحدث لكتلة من العجين تترك على سطح مسطح. وهذا صحيح خاصة بالنسب للمناطق الجبلية العالية جدا مثل الهيملايا والتبت (متوسط ارتفاعها فوق قاع المحيط فى حدود ١٠ كم). هذه العملية يمكنها أن تعيد قشرة سميكة إلى السمك العادى خلال ملايين قليلة إلى عشرات قليلة من بلايين السنين (مولنار، ١٩٨٦).

السبب الآخر هو آلية التحات السطحى Subaerial erosion (بيتمان وجولوفشنكو، Pitman & Golovchenko ١٩٩١). ذلك أن عوامل خارجية، مثل الرياح والمطر والجليد التى تستمد طاقتها من حرارة الشمس تعمل باستمرار على تعرية ما تبنيه تكتونية الألواح. وخاصة الماء HO_2 عندما يكون فيضانات غزيرة، وسيول، وأنهار، ومجلدات (أنهار جليدية)، وأمواج فإنه يفتت أجزاء من سطح الأرض وينقل الحطام الناتج ليرسبه فى النهاية فى المحيط وشيئا فشيئا يعرى هذا التحات سطح الأرض، وإذا ما ترك على حاله فإنه يصل بالتعرية إلى مستوى سطح البحر. لكن هذه عملية بطيئة جدا. فإذا ظل مستوى سطح البحر ثابتا، فإنه يلزم عدة مئات من ملايين السنين حتى تصل التعرية بمنطقة جبلية إلى مستوى سطح البحر (بيتمان وجولوفشنكو، ١٩٩١).

تكتونية الألواح فى تاريخ الأرض : دورة ويلسون

فى عام ١٩٦٨م اقترح عالم الأرض الكندى العظيم ج. توزوويلسون أن تكتونية الألواح قد استمرت لفترة طويلة من تاريخ الأرض، والچيولوچيا التاريخية ليست أكثر من عملية مستمرة لانفتاح المحيطات وانغلاقها (شكل ٩ أ - و) ونظراً لأن هذه الدورة (لذا سميت بدورة ويلسون) لا تحدد فقط شكل المحيطات بل تحدد أيضا قياس أعماقها وطوبوغرافية القارات، فإن سجلاتها تشكل تقريبا كل التاريخ الچيولوچى لكوكبنا. وحيث أن الألواح فى حالة حركة فإنها تواصل أيضا عملية تكوين المادة القارية، ومن ثم فإنها تعمل على تكبير القارات واتساعها.

قسم الچيولوچيون تاريخ الأرض إلى أربعة أقسام رئيسية تسمى دهورا (جدول ١): دهر اللاحياة القديم التى تسمى Priscoan[٦]. فى العصور التى ليس لدينا لها سجل چيولوچى بسبب الدمار الأخير الذى أحدثه الخسف والغوص وصدم النيازك، ويغطى الفترة الزمنية بين تعاظم نمو الأرض حتى أربعة بلايين سنة مضت. والدهر الثانى يسمى الحقب السحيق Archaean[٧].

---

(٦) من الأصل اللاتينى Priscus وتعنى "البدائى" أو "القديم".

(٧) من الأصل الاغريقى لكلمة جريك ص ٤٥ وتعني "البدء" أو "الأصل"، وكلمة toswov BD أى الكائنات الحية والحيوانات hg;hCkhj hgpd] mhgpdmhkhj.

جدول ١ : الدهور فى تاريخ الأرض

الدهر	بدايته	نهايته
(مقدرا بملايين السنين قبل الآن)		
دهر الحياة الظاهرة	٥٧٠	—
الدهر الفجرى (طلائع الحياة)	٢٥٠٠	٥٧٠
الحقب السحيق	٤٠٠٠	٢٥٠٠
الدهر القديم (اللاحياة)	؟٤٦٠٠	٤٠٠٠

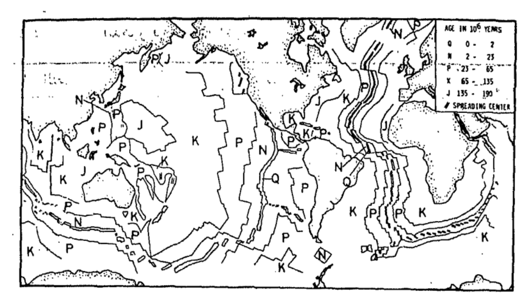
ويمتد بين ٤ و ٥ر٢ مليون سنة مضت، حيث كانت الأرض أكثر سخونة مما هى عليه الآن (كانت درجة حرارة اللافا التى تثور عند السطح أعلى ٢٠٠م تقريبا من أكثر الحمم سخونة فى الوقت الحالى)، وكانت الألواح أصغر، وربما كانت تتحرك أسرع ست مرات (ربما لأن الحمل كان أشد فى أرض أكثر سخونة)، ولم يكن هناك قارات هائلة، أو على الأقل لم تكن يغلب عليها وجود SiO_2 بنفس تركيبها الحالى. ويحتمل أن شكل الحياة الموجود أنذاك كان من النوع البكتيرى. أما الدهر الثالث فهو دهر طلائع الحياة (أو الدهر الفجرى) Proterozoic[٨]، الذى امتد بين ٥ر٢ و ٥٩٠ر بليون سنة مضت، وشهدت نمو القشرة الأرضية إلى حجمها الحالى تقريبا، كما شهد عملية تبريد الأرض وبطء حركة الألواح، ربما إلى متوسط قيمتها الحالية. وأخيرا يأتى دهر الحياة الظاهرة Phanerozoic[٩] الذى نعيش فيه، ويغطى ($\frac{١}{٩}$) التاريخ المبكر، لكنه أفضل حقبة تم دراستها وفهمها. وتلا هذا تفجر هائل فى تنوع أشكال الحياة خلال الفترة منذ ٥٧ر٠ و ٥١ر٠ بليون سنة[١٠]، فقط تطورت فى هذه الحقبة معظم أشكال الحياة الرئيسية التى نعرفها الآن، وبلغت ذروتها منذ نحو ٣ ملايين سنة بمخلوق ذكى يسمى الإنسان.

لم تختلف حقبة الحياء الظاهرة بالنسبة للحقبة الفجرية فيما يتعلق بسلوك الكوكب إلا فى التنوع الهائل الذى حدث للأحياء الأعلى، وخاصة النباتات. فقد زادت الحركات القارية من تأثيرها على الدورة فى المحيطات وعلى المناخ كلما نمت القشرة القارية. وفى أوقات حدوث أقصى تشتت قارى، خاصة عندما اتصلت البحار الشرقية الغربية بالبحار الشمالية الجنوبية، كان مناخ الأرض أكثر اعتدالاً منه عندما أعاقت القارات العملاقة

(٨) من الأصل الاغريقى لكلمة nestspe وتعنى "فجر الحياة".

(٩) من الأصل الاغريقى لكلمة exrapos وتعنى "الحياة المرئية أو الظاهرة".

(١٠) لمعرفة المزيد حول هذا التفجر فى تنوع أشكال الحياة انظر "جولد" Gould (١٩٨٩)، يقدم هذا الكتاب القيم أيضا عرضا ممتازا لمبدأ "المصادفة" فى تطور كل من الأرض وسكانها. لقد اختلطت تضميناته الهامة عن الابستمولوجيا إى حد ما بفهم غير كاف من جانب "جولد" لآراء "بوبر" Popper.



الشكل رقم ١٠ : عمر المحيطات بعيدا عن مراكز الانتشار فينموذج متماثل جانبيا مقاس بواسطة ترسيب متماثل لشذوذ مغناطيسى، لاحظ كيف يستطيع المرء بمواءمة حدود نطاقات العمر أن يستفيد بناء الهندسات الماضية للمحيطات، ومن ثم للانجراف القارى (عن أويدا Uy-eda، ١٩٨٣).

الدورة المحيطية الشرقية الغربية.

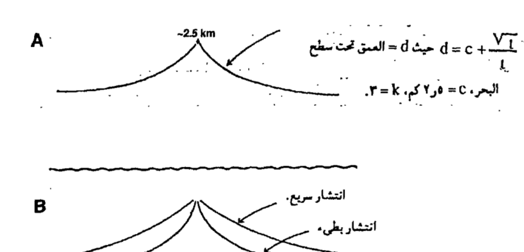
إن عملية التحكم الرئيسية التى مارستها تكتونية الألواح بالنسبة لعمليات التعرية والترسيب الخارجية تمت من خلال التحكم فى مستوى البحر[١١]. وغالبا ما يتم هذا التحكم من خلال معدل حركة الألواح، حيث يحدث نتيجة الهبوط الحرارى لقيعان المحيط كدالة فى الزمن أن تؤدى معدلات حركة الألواح الأسرع إلى تكوين مرتفعات وسط المحيط (شكل ١١ ب)، ومن ثم تنقص سعة أحواض المحيط جاعلة ماءها "يراق" على القارات (يطلق على هذا التدفق اسم "طغيان" لأن مياه المحيط تطغى وتتقدم على سطح اليابسة). على العكس من ذلك. يعمل معدل حركة الألواح البطىء على إنقاص حجم مرتفعات وسط المحيط ويزيد من سعة الأحواض المحيطية مسببا آنذاك انحسار المياه من داخل القارات، وهو ما تسميه "الانحسار". Regression

أيضا ، تعتبر أوقات التصادمات القارية الكبرى بمثابة أوقات السعة المتزايدة لأحواض المحيط لأن السحق التصادمى للقشرة القارية يجعل سمكها أكبر ومساحتها أصغر. ومن ثم فإن الأحداث الرئيسية للتصادمات القارية ترتبط بأوقات الانحسارات الرئيسية.

إحدى قوى الدفع الرئيسية المؤثرة على الألواح هى شد الجاذبية المبذولة بواسطة صفائح

---

(١١) تاريخ ومقدار وأسباب ذبذبات مستوى سطح البحر كميات أطلق عليها "سويس" فى عام ١٩٨٨ سم "تغيرات المنسوب البحرى العام" وقد نوقشت باستفاضة فى العقد ونصف العقد الأخيرين. ولقد تطور هذا المجال وإشكاليات بسرعة لدرجة يصعب معها هنا رسم صورة دقيقة وصحيحة له فى الحالة الراهنة.



الشكل رقم ١١ : أ - تبريد وهبوط قيعان المحيط كدالة فى العمر. ب - الفرق بين مراكز الانتشار البطيء والسريع لاحظ أن مراكز الانتشار السريع تسبب مرتفعات أكبر، ومن ثم تنقص سعة أحواض المحيط.

غوص كبيرة. وكلما كان نطاق الغوص الذى يهبط فيه اللوح طويلا كانت حركة ذلك اللوح أسرع. ونظراًلأن التصادمات تزيل نطاقات الغوص، فإنها كذلك تبطيء من معدلات حركة الألواح. ومن ثم فإن التصادمات تؤثر أيضا على حجم المرتفعات وتعمل على تكبير الانحسارات.

ويمكن القول ببساطة أن مستوى سطح البحر العالى والعالمى النطاق يؤدى عموماً إلى مناخ عالمى أكثر دفئا وتوازنا، بينما مستوى سطح البحر المنخفض يفعل العكس. لكن مستوى سطح البحر العالى يمكن كذلك أن يزيد من معدل إزالة ثانى أكسيد الكربون Co_2 من الجو بترسيب المزيد من حجر الجير ($Ca\ Co_3$)، ومن ثم يساعد على تبريده. ونظراً لأن مستوى سطح البحر هو الذى يحكم عملية تغير (تعرية) اليابسة (عن طريق التحكم فى المناخ والمستوى الأدنى). ويتحكم فى توزيع البيئات الملائمة وتبادل الاتصال بينها، ويحكم المناخ العالمى، فإنه يمثل كذلك أحد الموجهات الأولية لتطور الحياة.

هناك عامل واحد خارجي لا يعتمد على أى شيء أرضي ولا على طاقة الحرارة الشمسية، ألا وهى الأجسام الموجودة خارج الأرض والتى يعبر مدارها الأرض وتسقط عليها.

يسقط العديد من النيازك صغيرة الحجم (من بضعة سنتيمترات إلى عدة أمتار) يوميا تقريبا، ولكن نادرا ما يضرب الأرض جسم كبير (نصف قطره نحو ١٠ كم). ومثل هذا الجسم كان مسئولاً ذات مرة منذ ٦٥ر٠ بليون سنة عن تسمم المحيط العالمى وإبادة نحو

٨٠٪ من أنواع الكائنات الحية، بما فيها الديناصورات، التى تعيش على الأرض! مثل هذه الأحداث التى تحدث "مصادفة" ويكون لها نتائج كبيرة على تطور الأرض إنما هى مذكرات بأن هذا الكوكب العجيب الذى نعيش عليه ليس فى الحقيقة سوى جزء من كون مجهول تحدد فيه الصدفة، قبل الارادة، مجرى الأحداث.

الأرض والفكر

لقد قدمت فى هذا الفصل والفصل السابق عرضاً شاملاً موجزاً للملامح الظاهرة جداً لتركيب وسلوك وتطور الأرض بدءاً من أصولها السديمية منذ نحو ٤٫٥ بليون سنة حتى الآن. وإنه لأمر جد جدير بالملاحظة أن نرى كيف أن الانسان الذى اخترع الكتابة منذ ٥٠٠٠ . . . سنة فقط كوسيلة فعالة لتخزين معارفه ونقلها، قد نجح فى معرفة الكثير جداً عن التاريخ الذى يمتد إلى مثل هذه الفترة الهائلة من الزمن. لكن هذا الانجاز العظيم يجب ألا يحجب عنا الحقيقة التى ذكرناها فى الفقرات السابقة على أنها تمثل فقط قدراً كبيراً من التعميم. ذلك أن كل جزء تقريبا من هذه القصة فيه مجال للنقاش، وهناك قصص بديلة تنافس تلك التى أفضلها. على سبيل المثال، أوضحت أن نمو الأرض كان متجانساً، وهناك آخرون يفضلون أن يكون النمو غير متجانس وأنا أميل إلى تصور وشاح غنى بالأوليڤين، بينما يفضل آخرون تصوره غنيا بالپيروكسين. وأنا أشدد على أن تطور الأرض المستمر كان محكوماً بأحداث المصادفة، وآخرون يفضلون قصة غير متصلة. مميزة بأحداث جبرية. وأنا أعزى الثورات الكبرى فى الغلاف الحيوى إلى تصادم أجسام خارجة عن الأرض، وآخرون يفضلون التمسك بمسئولية النشاط البركانى. لبقعة ساخنة.

هذه الاختلافات فى الآراء لا تنشأ عن اختلاف جوهرى فى البيانات المتاحة. فالاتصال الدولى فى مجال العلم وشعور الود والأمانة بين العلماء يجعل كل المشتغلين بعلوم الأرض على صلة بنفس مجموعة البيانات المتوفرة لهم تقريبا، والاختلافات تأتى نتيجة للطريقة التى ينظر بها الشخص إلى هذه المجموعة المشتركة من البيانات. ولا يعتمد نوع الأفكار التى تجلب لتفسير البيانات بدرجة كبيرة على البيانات ذاتها، ولكنه يعتمد على الشخص الذى يتناولها، على تجارب المرء وثقافته وبيئته، و ومعرفته، وشجاعته، وميوله. كل هذه العوامل تسهم فى بناء فلسفته الخاصة Leitbilder. أى مجموعة الأفكار



الشكل رقم ١٢ : البركان الثائر (حسن داج؟) مرسوم على حائط أثرى فى كاتالهوك، وسط تركيا (حوالى ٦٥٠٠ قبل الميلاد : ميلارت، ١٩٦٧)، هذه أول بانوراما معروفة رسمها الإنسان، وفيها يحتمل أن يكون البركان الشديد قد اعتبر المثل الأرضى لإله كاتالهوك الذكر، الثور.

والاعتقادات والقناعات التى لا يمكن اختبارها عموماً على نحو دقيق جداً. وفى ضوء هذه "الفلسفة الخاصة" Leitbilder يبدع نظريات أو يعدلها من خلال الاختبار.

إن تاريخ علوم الأرض؛ قبل تاريخ أى علم آخر؛ عبارة عن سلسلة من الحدس والتفنيد (الدحض) تسببها الملاحظات المستحثة من الحدس الأصلى، لكننى أعتقد أن عدداً من الظاهرات المثيرة لدينامية كوكبنا هو الذى ربما ألهم أسلافنا بعدد من الفلسفات التى ورّثوها لنا. فالأساطير البابلية التى سجلت أن كل سنة عظمى (دورة بدور اعتدالى واحد) تنتهى بفيضان، يمكن أن تمثل ذاكرة لذوبان جليدى منتظم regular deglaciations فى وقت لم يكن قد عرفت فيه مبادرة الاعتدالية بعد. وربما كان هذا هو السبب فيما نراه من اختلافات كبيرة، وغير مقبولة فلكيا، فى تقديرات القدماء لطول السنة العظمى (من عدة آلاف إلى ٣٦٠٠٠). ربما كانت هناك دورية غمضة فرضت نفسها على الذاكرة العامة للإنسان مقارنة بالدوريات السنوية والقمرية واليومية، مما يعنى سلوكاً منتظماً للأرض والسموات والجرم الذى كان محل تعظيم!.

وأختم هذا المقال بحدس آخر هو أن الأرض ذاتها ربما تكون قد أوحت بالانغماس فى العبادات التوحيدية (الأم الإلهة)، ومعها الفلسفات الجبرية الخاصة، من خلال نشاط شديد لبركان مزدوج القمة حدث فى قلب آسيا الصغرى (بركان حسن داج الجبار) الذى يبدو أن سكان أول "مدينة" معروفة، كاتالهوك (انظر ميلارت، ١٩٦٧)، قد اعتبروه ممثلا للإله الذكر "الثور". كل من الجبل (شكل ١٢) والثور، أطلق عليها اسم "بَرج الثور"، قد يفتتح

فلسفة خاصة جديدة مميزة على نحو عشوائي (أو ربما يبعثها من عصرماقبل الصيد الزراعي) بواسطة كوارث أصغر من الفياضانات "العالمية".

هذه المقالة الصغيرة هي شهادة إثبات متواضعة للمشوار الطويل الذي شغل فكر الإنسان منذ تلك النظريات العلمية الأولى عن الأرض. لكن هذا المشوار موسوم بجدل دائم بين فلسفتين لأنصار اللاإطرادية / الانتظامية والاطرادية / اللاإنتظامية.

References

Anderson, Don L., "The Earth as a Planet: Paradigms and Paradoxes," *Science*, 223 (1984), pp. 347–355.

Anderson, Don L., "Theory of the *Earth*," Oxford, Blackwell Scientific Publications, 1989.

Broecker, Wallace S., *How to build a Habitable Planet*, Palisades, New York, Eldigio Press, 1985.

Burke, Kevin, and Wilson, J. Turo, "Hot spots on the earth's surface," *Scientific American*, 235 (1976), pp. 46–57.

Condie, Kent C., *Plate Tectonics & Crustal Evolution*, 3rd ed. Oxford, Pergamon Press, 1989.

Cox, Allan, and Hart, Robert Brian, *Plate Tectonics: How it Works*, Oxford, Blackwell Scientific Publications, 1986.

Dewey, John F., "Plate tectonics," *Scientific American*, 226 (1972), pp. 56–57.

Fowler, C.M.R., *The Solid Earth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Gleick, James, *Chaos, Making a New Science*. New York, Viking, 1987.

Gould, Stephen Jay, *Wonderful Life*, New York, W.W. Norton & Company, 1989.

Heezen, Bruce C., and Tharp, Marie, *World Ocean Floor Panorama*, Milwaukee, Mercator Projection, 1977.

Hsü, Kenneth Jinghwa, *The Great Dying*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1986.

Jeanloz, Raymond, "The Earth's Core," *Scientific American*, 249 (1983), pp. 40–49

Le Pichon, Xavier, *Leçon Inaugurale*, Collège de France, Chaire de Géodynamique, 1987.

McKenzie, Dan P., "The Earth's Mantle," *Scientific American*, 249 (1983), pp. 50–62.

McKensie, Dan P., and Richter, Frank, "Convection currents in the earth's mantle," *Scientific American*, 235 (1976), pp.72–89.

Mellaart, James, *Çatalhüyük. A Neolithic Town in Anatolia*, London, Thames and Hudson, 1967.

Menard, H. William, *The Ocean of Truth*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1986.

Molnar, Peter H., "The Structure of Mountain Ranges," *Scientific American*, 254 (1986), pp.70–79.

Park, R.G., *Geological Structures and Moving Plates*, Glasgow, Blackie, 1988.

Pisias, Nicklas G., and Imbrie, John, "Orbital geometry, CO2 and Pleistocene climate," *Oceanus*, 29 (1986/87), pp. 43-49.

Pitman, W.C., III, and Golovchenko, Xenia, "Quantitative landscape evolution," *Journal of Geophysical Research*, 96 (1991), pp. 6879–6891.

Press, Frank and Siever, Raymond, ed. *Planet Earth*, Reading from *Scientific American*, San Francisco, Freeman and Company, 1974.

Scientific American, *The Dynamic Earth*, special issue, 249 (September 1983).

Skinner, Brian J., and Porter, Stephen C., *Physical Geology*, New York, John Wiley & Sons, 1987.

Smith, David G., ed., *The Cambridge Encyclopaedia of Earth Sciences*. New York, Crown Publishers/Cambridge University Press, 1981.

Uyeda, Seiya, "Recent developments in solid earth sciences," *Journal of Magnetism and Magnetic Materials*, 31–34 (1983), pp. 29–38.

Verhoogen, J., Turner, F.J., Weiss, L.E., Wahrhafting, C., and Fyfe, W.S., *The Earth. An Introduction to Physical Geology*, New-York, Holt, Rinehart, and Winston, Inc., 1970.

White, Robert S., and McKenzie, Dan P., "Volcanism at rift," *Scientific American*, 260 (1989), pp.62–71.

Wilson, J. Tuso, ed. *Continents Adrift and Continents Aground*, San Francisco, Freeman & Company, 1976.

Wyllie, Peter, J., *The Dynamic Earth: Textbook in Geosciences*, New York, John Riley & Sons, 1971.

Wyllie, Peter, J., "The Earth's Mantle," *Scientific American*, 232 (1975), pp. 50–63.B.

الانتقال التدريجى من اللاحى إلى الحى

بقلم : چاكو رييز Jaeques Reisse

إن مصطلح "أصل" يرتبط بالبداية، الظهور الأول والميلاد. والتعبيرات من أمثلة "أصل الحياة" أو "أصل الإنسان" تفترض لحظات فريدة مُرتبطة بظواهر غير عادية. وفى الصفحات التالية، سنحاول أن نوضح أن الكون منذ ميلاده يمر بعملية تنظيم - ذاتى. إن ظهور الحياة على الأرض يُمثل واحدة من مراحل هذه العملية.

وهذه المرحلة تُبين خصائص مُعينة تجعلها موضع تعجب واندهاش. وقد تم التعرف على ذلك بهذه الصورة لآلاف من السنين. وحتى ذلك، فسيكون من "الخطأ" أن ترى فقط المميزات الخاصة للظاهرة، ولتحصر نفسك داخل منهج اختزالى للغاية. ويجب أيضا استخدام المنهج الكلى الشامل nolistic. إذا كان الإنسان يبحث عن إجابات ممكنة للسؤال عن أصل الحياة والأسئلة الفرعية المصاحبة له: "متى؟"، "كيف؟" و"لماذا ؟".

وكما سنرى، فإن إجابة السؤال متى؟ "هى الأيسر طالما كان السائل حريصا جداً أن يقول على وجه الدقة ماذا يعنى بالسؤال.

وإجابة السؤال "كيف؟" تكون وستظل دائما بلاشك غير دقيقة، ولكن من الممكن أن يفترض الإنسان فروضاً ويقترح مُخططات (سيناريوهات) مُعينة.

إن السؤال "لماذا ؟" هو بوضوح الأكثر تعقيداً. وإذا كانت الحياة قد ظهرت على الأرض كنتيجة لمجموعة صُدف غير عادية، فإن السؤال "لماذا ؟" يكون بلا أساس، أو بطريقة أدق فإنه يُفسح مجالاً لإجابة بسيطة. وبإعادة صياغة ما قاله مونود Monod، يُمكن للمرء أن يقول : "إن حادثةً ما ذات حد أدنى من الاحتمالية كانت لديها فرصة الحدوث فى

ترجمة : أ. د. أحمد الناغى

مناسبة بعينها أو بديلاً عن ذلك "إن الحياة تكسب فى لعبة الروليت (الحظ) الكونية". وعلى الجانب الآخر، إذا نُظر إلى ظهور الحياة كمرحلة فى عملية التنظيم الذاتى المذكور آنفاً، فربما كان ظهور الحياة استجابةً لضرورة. وفى هذه الحالة، فإن "لماذا؟" المتصلة وثيقاً بـ "كيف؟" يجب أن تؤخذ فى الاعتبار من وجهة نظر مختلفة.

أصل الحياة

إن أصل الحياة يُعد واحداً من أكبر الأسئلة التى طرحها الناس على أنفسهم منذ إدراكهم. ولآلاف من السنين، فإن الإجابات الممكنة فقط لمثل هذا السؤال كانت أسطورية (خيالية) أو دينية. ومع الحضارة الإغريقية فقط، كان ظهور رد الفعل العلمى القائم على الملاحظة. ولقد تصور أرسطو عملية توالد تلقائية، وطبقا لها، ومن وجهة نظره، فإن الضفادع ولدت من الطين. وفى أيامنا هذه، فإن مقولة من هذا النوع تكون مدعاة للابتسام (أو السخرية)، ويجد الإنسان نفسه مدفوعا أن يرى فيها برهاناً على الافتقار إلى حسن استخدام ملكة التميز. وبدلاً عن ذلك، فيجب أن يراها المرء كبرهان على الصعوبة الكبيرة فى مباشرة الطريقة التجريبية، حينئذٍ والآن. وبرغم ذلك، فإن أرسطو كان واحداً من أعظم العلماء فى تاريخ البشرية، ولقد كان فوق قُدرته أن يُجرى تجربة يأخذ فيها عينة من الطين الذى لايوجد فيه بيض ضفادع مُخصب ويتأكد أنه لفترة ممتدة من الزمن، لن تأتى ضفدعة لتضع بيضها على العينة. وفى القرن السابع عشر، كان التوالد التلقائى للضفادع والعقارب مازال مقبولاً من قبل ڤان هلمونت. وبمرور الوقت، فإن التوالد التلقائى طُبق بعد ذلك فقط على "الميكروبات"، وكان على الإنسان أن ينتظر حتى القرن التاسع عشر حتى مجيء باستير ليبرهن على أن التوالد التلقائى للكائنات الدقيقة كان فى حد ذاته نتيجة لخطأٍ تجريبى.

وغالباً ماقيل إن نظرية التوالد التلقائى قد ذهبت بعيداً بالتأكيد كنتيجة لتجارب باستير. لاشيء يمكن أن يكون أبعد من الحقيقة. إن نظرية أن الكائنات الدقيقة تتوالد تلقائياً أمام أعيننا، من الهواء أو البخار غير المرئى، هجرت بالفعل بعد باستير، لكن تجاربه مع كل ذلك أوضحت أن الانتقال التلقائى من اللاحى إلى الحى، كان أمراً مستحيلاً أو أنه لم يحدث أبداً. على أية حال، فيجب أن نلاحظ أن رفض لفظ مثل هذا الفرض سوف يجعل من الضرورى استحالة وضع السؤال عن أصل الحياة على الأرض بطريقة علمية. وإذا ما رفض التوالد التلقائى فسيكون هناك فقط شرحان مُمكنان لوجود الحياة

على الأرض. الأول هو الشروح الأسطورية (الخيالية) أو الدينية التى تقول بأن الحياة نتيجة لفعل خلق تطوعى من قبل كائن فوق الوجود المادى. والشرح الثانى مختلف كيفياً فى كونه يؤدى إلى لفظ السؤال نفسه. ويقرر أن الحياة موجودة على الأرض لأن الحياة كالمادة كانت دائما موجودة في الكون.

فى هذه الظروف، فإن الحياة على الأرض تكون نتيجة لعملية بذر بذور الحياة التى جاءت فى الأصل من مكان آخر. وقد دافع عن هذه النظرية التى تُسمى بانسبيرميزم * Panspermism كل من ارهينيوس وكلڤن فى نهاية القرن التاسع عشر. ولايمكن الدفاع عن هذه النظرية فى أيامنا هذه لأن كل شيء قد أدى إلى استنتاج أن كوننا قد مر فى ماضيه الغابر بأطوارٍ فى تطوره تميزت بشروط فيزيائية لا تتفق مع وجود أى شكل من أشكال الحياة.

يدافع بعض الباحثين المعاصرين من أمثال هويل Hoyle، وكريك Criek وأورجل Orgel عن شكل حديث لنظرية البانسبيرميزم ومازالوا يعتقدون أنه كان هناك إخصاب أولى للأرض، ولكنهم لا يرفضون فكرة أن الحياة نفسها كان لها أصل. وبالنسبة لهؤلاء الباحثين، فإن هذا الأصل لم يحدث على الأرض ولكنه حدث بمكان آخر فى الكون. إن نظرية البانسبيرميزم فى صورتها الحديثة لا يمكن دحْضُها ولكن هذا لايبرهن بأية طريقة أنها ذات أساس جيد. على أية حال فإن الوجود غير المُحتمل لبانسبيرميزم ابتدائى لا يُغير جوهرياً طبيعة المشكلة. لقد ظهرت الحياة على الأرض أو فى مكان آخر من خلال تأثير آلية تتضمن أن الحياة إذا لم تكن خُلقت من - قبل الخالق، فإنها يمكن أن تكون فقط نتيجة توالد تلقائى. وبهذه الطريقة سوف نتناول التوالد التلقائى من وجهة نظر مختلفة تماماً عن طريقة أرسطو أو ڤان هيلمونت. وسوف نتصور الانتقال التدريجى من اللاحى إلى الحى. وأثناء تناول هذا الموضوع، سوف نؤكد السمات المفاهيمية المصاحبة لدراسة مشكلة من هذا النوع.

ومن الجدير تذكر بعض الملاحظات والنظريات وحتى بعض النماذج وكلها تلمس السمات الچيولوچية. والكيميائية، والفيزيائية لمشكلة أصل الحياة. وأثناء عمل ذلك سوف نحاول طالما أمكن أن نستخدم لغة غير فنية. إن نمط هذا الملخص يجب أن يكون (دوجماتيا) ** وبالتالى غير علمى. ونرجو القارئ غفراناً.

(*) تفترض هذه النظرية أن للحياة أصلا (بذوراً) جاءت من مكان ما من الكون (المترجم).

(**) dogmatic : دوجماتى أى بلابينة أو دليل (المترجم).

ولدت الأرض منذ ٤٫٦ بليون سنة تقريباً، فى نفس الوقت الذى ولد فيه بقية النظام الشمسى. وقد أخذ هذا الميلاد بضعة ملايين من السنين ويوصف بأنه ظاهرة تنام بالالتحام accretion، أى ظاهرة تكثف وبناء ذاتى لسحابة من الغاز والتراب. هذه السحابة، والمعروفة بالسديم البروتونى الشمسى كانت على أكثر الاحتمالات شظية من غمامة بينجمية شبيهة بهؤلاء اللائى مازال يمكن ملاحظتهن فى مجرتنا حتى يومنا هذا ومن لُب هذه الغمامة تولدت النجوم (ويُحتمل الكواكب أيضا).

فى البداية كانت الأرض الصغيرة ساخنة وخالية من أى جو وبدون أية محيطات. لقد كانت ساخنة لدرجة أن الصخور التى تكونت منها كانت لينة. وهذا سمح للأرض أن تأخذ شكلاً ما. لقد اكتسبت الشكل الكروى تقريباً والذى هو معروف لدينا الآن، ثم حدثت لها عملية تفاضل (تمايز). وهذا يعنى أن العناصر الثقيلة (الحديد والنيكل أساساً) توجهت نحو المركز، بينما تراكمت المعادن الأقل كثافة فى المناطق المحيطية (الخارجية) قليلاً فقليلاً، وظهرت البنية المؤلفة من كُرات مُتحدة المركز (اللب، والوشاح، والقشرة). هذه البنية ديناميكية وتظل هكذا حتى أيامنا هذه. إن وجود المجال المغناطيسى الأرضى والقرص التكتونى ونتائجه (الانفجارات البركانية والزلازل) موجودة لتذكرنا بذلك.

فى هذه الأزمان المبكرة عندما كانت الأرض آخذة فى التشكل، فإن مقادير هذه الظواهر الديناميكية كانت أكثر بكثير مما هى عليه اليوم. وخاصة، أن الانفجارات البركانية كانت عنيفة جداً. ونتيجة لذلك انبعثت الغازات البركانية من الوشاح وساعدت على تكوين الغلاف الغازى حول الأرض. وخلال هذه المرحلة المبكرة - (دعنا نقول خلال الخمسة ملايين سنة الأولى) كان التنامى بالالتحام يأخذ مجراه ولكن بمعدل أبطأ. إن الأرض مثل كل الأجسام الصلبة (الشمس والكواكب الأخرى، والأقمار الكبيرة) جذبت الأجسام الأصغر التى كانت فى مدارات غير مستقرة حول الشمس. ونتيجة لذلك كان هناك قذف شديد (مُكثف) للأرض الصغيرة. وقد تميز هذا القذف بدفق من الكويكبات والنيازك والمذنبات. وعلامات هذه التصادمات طُمست تدريجياً بواسطة عملية التعرية (التآكل)، وبواسطة التحركات التكتونية. ويكفى أن يُلاحظ الإنسان فقط سطح القمر أو المشترى ليتصور ما كان عليه هذا القذف الابتدائى.

إن الكويكبات والنيازك والمذنبات التى اصطدمت بالأرض قد تحللت وانبعثت غازات وأتربة. وهذه الغازات أيضاً ساهمت فى تكوين الغلاف الغازى حول الأرض والذى كان يبرد بالتدريج. وهكذا فإن الضغط السطحى ودرجة الحرارة أصبحا متوافقين مع وجود الماء

السائل. ولقد تكثف الماء والذى كان حتى هذا الوقت فى صورة بخار موجود فى الغلاف الغازى. وهكذا تكونت المحيطات والبحيرات البدائية. ولقد احتوت "على هيئة محلول أو معلق" العديد من المعادن المكونة للقشرة الأرضية، وأيضاً تشكيلة كبيرة من الجزيئات التى كانت موجودة في الغلاف الغازى. هذه الجزيئات المتعددة كانت أساساً لمواد عضوية أى جزيئات تحتوى ذرات الكربون مصحوبة بذرات أخرى أهمها الهيدروچين، والأوكسچين، والنيتروچين، والكبريت. هذه الجزيئات العضوية نفسها تكونت من تفاعلات حدثت فى لب الجو الغازى تحت تأثير الأشعة فوق البنفسجية الآتية من الشمس ومن الرياح الشمسية (وهى فى الأساس بروتونات مُعْجَلة بشدة)، وأيضاً تحت تأثير التفريغ الكهربى أو الإشعاعات المصاحبة لتحللات النشاط الإشعاعى. كل هذه الجزيئات العضوية تُعتبر باطنية (داخلية) النمو، لأنها جاءت من تفاعلات حدثت فى الغلاف الجوى الأرضى نفسه. وفى نفس الوقت، فإن المحيطات البدائية احتوت أيضاً جزيئات عضوية خارجية النمو أى تلك التى جاءت أصلاً من الكويكبات والمذنبات والنيازك. وبهذه الطريقة، فإن البحيرات والمحيطات البدائية أصبحت أماكن خاصة، والتى فيها تتفاعل تشكيلة كبيرة من الجزيئات الداخلية النمو والخارجية النمو. وحتى هذا الوقت، فإن حوالى أربعمائة أو خمسمائة مليون سنة قد مرت منذ بداية عملية الالتحام. وتكونت المحيطات البدائية، واستمرت الانفجارات البركانية الشديدة فى هز القشرة الأرضية، ومن السماء تساقطت بأعداد أقل أجسام آتية من بين النجوم والكواكب، ونشطت ظاهرة التعرية من خلال دورة الماء فى التبخر والتكاثف، وظهرت ظاهرة الترسيب.

إنه لأمر هام أن يكون المرء قادراً على دراسة أقدم الصخور الرسوبية التى تحمل فى طياتها شاهداً على حالة الأرض فى هذه الأزمان السحيقة. ولكى نفعل ذلك، يجب علينا أن نذهب إلى جرين لاند Greenland، إلى مكان فيها يُدعى إسوا Isua، لكى نجد طبقات رسوبية عمرها ٣٫٨ بليون سنة. هذه الطبقات مرت بتحولات عميقة جداً. ولقد دفنتها تحركات القشرة الأرضية. ومرت هذه الطبقات بضغوط عالية ودرجات حرارة مرتفعة. وقد أدت تحركات أخرى للقشرة الأرضية بالإضافة إلى عوامل التعرية، إلى عودة ظهور هذه الطبقات بعد أن عانت من تحولات عميقه وإعادة تشكُّل. ماذا يمكن أن تخبرنا به هذه الترسبات عن أصل الحياة؟ إنها يمكن أن تُعطى إشارات مبدئية بأن المادة العضوية الموجودة فى هذه الترسبات يمكن أن تكون من أصل حيوى أو بتعبير أدق أصل الحياة. وربما وجدت الحياة على الأرض عندما ترسبت الطبقات الرسوبية بـ إسوا منذ ٣٫٨ بليون سنة.

هذه المعلومات غير الدقيقة تأتى من قياس نسبة نظير الكربون - ١٢ إلى نظير الكربون - ١٣ فى المادة الرسوبية العضوية، هذه النسبة يصعب تفسيرها بسبب التحول الشديد الذى عانت منه رسوبيات "إسوا". ومع ذلك فلقد اكتشفت طبقات رسوبية أخرى عمرها يزيد عن ٣ بلايين سنة بجنوب أفريقيا، هذه الطبقات تُعطى معلومات أكثر مباشرةً وأكثر سهولةً وقابلة للفهم.

كانت الحياة موجودة على الأرض عندما تراكمت هذه الترسيبات. ويشهد على ذلك الحفريات ومختلف الكائنات الدقيقة التى وُجدت بها. وعليه فمن المؤكد أن التحول من اللاحى إلى الحى على الأرض البدائية قد أخذ فى الغالب بليون سنة، لأنه لايمكن أن يكون قد بدأ قبل أن توجد الأرض نفسها. هناك سمة اختيارية معينة لهذا الخيار، لأن الذرات المكونة للجزيئات العضوية والتى تكون بدورها الكائنات الحية البدائية، مثل تلك التى تكون الكائنات الحية المُعاصرة، تأتى من التخليق النووى فى نجوم الجيل الأول، النجوم التى عاشت ثم بادت قبل عملية الالتحام التى حدثت فى النظام الشمسى.

وإذا كان على الإنسان أن يبحث عن البداية المطلقة، فسوف يجد نفسه مدفوعاً على أن يفرض أنها تتفق مع لحظة الانفجار العظيم. ولكن يجب أن يُدرك المرء أن تفرُّد هذه الحادثة هو سؤال فى حد ذاته.

وطبقا لخيار حر من جانب كاتب المقال، فإن البحث فى أصل الحياة يتكون من وضع أسئلة عن بضع مئات الملايين من السنين التى مرت بين تكوين المحيطات الأولى وظهور أول كائن ذى خلية واحدة فى المحيطات البدائية. من بين هذه الأسئلة سؤالان ذا أهمية خاصة - لماذا؟" و"كيف؟". ويمكن أن نفترض أن الصفحات السابقة مضت لبعض الطريق فى اتجاه إجابة السؤال "متى؟". واستمراراً فى الطريقة المختصرة غير الفنية، يُمكن أن نُلخص عناصر مُعينة للرد على السؤال "كيف؟" مع تنبيه القارئ لحقيقة أن هذه العناصر ليست شيئاً أكثر من كونها مجرد تنبؤات. فنحن لانملك أية حفريات أو براهين أخرى تتعلق بعملية البناء الذاتى التى أدت إلى الانتقال من اللاحى إلى الحى.

عندما كان عمر الأرض بضع مئات الملايين من السنين، كانت أسخن مما هى عليه اليوم. وكانت الانفجارات البركانية أكثر شدة. وكان سقوط الكويكبات والنيازك والمذنبات أكثر حدوثاً. وكانت المحيطات تحتوى على العديد من الجزيئات المذابة، كما كانت مسرحاً للكثير والعديد من التفاعلات الكيميائية. وكان الغلاف الجوى يحتوى النيتروچين الثنائى N_2، وثانى أكسيد الكربون CO_2، وبخار الماء. وغازات أخرى بكميات أقل. ويجب أن

يُلاحظ الإنسان غياب الأكسجين. وهذا نتج عنه عدد أقل من العناصر الكيميائية فى سطوح الصخور البدائية والبركانية، وفى الترسيبات الناتجة عن تعرية هذه الصخور. إن الإمكانيات الكيميائية فى : المحيطات الأصلية أو الأولى، وفى الجو الأصلى، وفى المصادر الهيدروحرارية الأصلية، يمكن محاكاتها فى التجارب المعملية. إن قوانين الكيمياء الفيزيائية منذ أربعة بلايين سنة عمدت بنفس الطريقة التى تعمل بها الآن، وعليه يمكن أن يفترض المرء أن المحيطات الأصلية يحتمل أنها احتوت أغلب الجزيئات المكونة للكائنات الحية أو، على الأقل، احتوت على "اللبنات الأولية" التى تكونت منها فى البداية هذه الجزيئات المكونة. ولكى نكون أكثر دقة عن طبيعة هذه "اللبنات الأولية"، فيجب أن نذكر الأحماض الأمينية، والسكريات البيورين، وقواعد البيوريمدين، والأحماض الدهنية، والكثير من المواد العضوية الأخرى داخلية وخارجية النمو. فعلى سبيل المثال فى نيزك ميرشيسون Murchison's. فإن الجزيئات العضوية المتعددة التى وجدت فيه تُبرهن على تأثير التخليق اللاحيوى. إن المراحل المتأخرة من التكوين، تجمع اللبنات فى جزيئات كبيرة (ماكرو)، والجزيئات الكبيرة فى حويصلات أو أكياس صغيرة (مثلا Fox's microsphere لجدرانها البروتينية) يمكن أيضا مُحاكاتها فى المُختبر. ومثل هذه المحاكاة تمنح درجة مُرضية من المعقولية فى هذه المراحل. وهكذا يمكن للمرء أن يتخيل بدون أية صعوبة كبيرة، البحيرات الأصلية والمحيطات المحتوية على القُطيرات الصغيرة والحويصلات العضوية فى صورة مُعلق. وأيضاً يمكن أن يتخيل المرء موادا طبقية مثل الطين أو المواد المسامية - الصغيرة مثل الزيوليت (مجموعة من السيليكات المائية) المحتوية على المادة العضوية ممتصةً فيما بين الأوراق أو فى المسام

كل هذه النُظم، برغم أنها مختلفة جداً، تُوضح أحد خصائص الكائنات الحية: إنها ذات جدران (حدود). هناك جبهة (حد) يُمكّن المرء أن يُعرّف الكرة الخارجية من الكرة الداخلية هذه الجبهة (غشاء، لوح من الطين، جدار مسامى)، تسمح باستبدال المادة والطاقة بين الكرات الداخلية والخارجية. ومن وجهة نظر الديناميكا الحرارية، فإن هذه النُظم تُعتبر مفتوحة. ويمكن أن تحدث تفاعلات كيميائية مُتعددة خلال مثل هذه النظم، وهذه التفاعلات تختلف بالضرورة من نظام لآخر، حيث أنه لاشىء يُماثل جاره. وبالتالى فإن نتائج هذه النُظم المتعددة تكون مختلفة.

وبعض هذه النظم اكتسبت خصائص الكائنات وحيدة - الخلية فى عملية التنظيم - الذاتى. وقد تحقق الانتقال من اللاحى إلى الحى.

إن الفقرة الأخيرة عدوانية بتعمد في إيجازها. لقد قُصد بها أن تجعل الناس يقفزون كُلياً القفزة الشاسعة فى التعقيد (التركيب) التى تفصل النُظم اللاحية الشديدة التعقيد (التى يتم تحضيرها فى المختبر) عن أبسط الكائنات الحية وحيدة - الخلية والتى عاشت فى المحيطات القديمة. إن التفاعلات التى تحدث فى الكرة الصغيرة للثعلب أو فى الطين أو فى الفجوة الصغيرة من الزيوليت، تكشف أنها أساساً نتيجة للصدفة المحضة. وفى الغالب فإن البعض منها يتم بواسطة عامل مُساعد، أى أنها تحدث بمساعدة جزيئات أخرى موجودة بالفعل. ومن ناحية أخرى فإن نتيجة الصدفة تتميز بدرجة عالية من التنظيم الفراغى (الفضائى) والزمنى.

إن التحول من اللاحى إلى الحى يتضمن بالتأكيد عمليات مُساعدة أكثر تأثيراً. وفى الكائنات الحية المعاصرة فغالباً ما تعمل الإنزيمات كعوامل مُساعدة. والإنزيمات نفسها موجودة لأن المعلومات الضرورية لتخليقها موجودة هناك أيضا فى صورة حامض دى أوكسى ريبو نيوكليك deoxyribonucleicacid (DNA). وأى اعتبار للتحول من اللاحى إلى الحى لا يمكن أن يمنع السؤال الخاص بالبيضة والدجاجة على المستوى الجُزيئى! وبتعبير آخر : هل الإنزيمات سابقة على الـ DNA أم الـ DNA قبل الإنزيمات؟ إن السؤال مُعقد جداً لأنه فى الكائنات الحية المعاصرة، يتطلب تخليق الـ DNA نفسه وجود الإنزيمات. والآن، يوجد جزىء آخر يعمل كرسول ويسمى حامض ريبونيوكليك (RNA)، ويلعب دور الحامل ، الذى ينقل المعلومات من الـ DNA الريبوسومات ribosomes، وهى بنائيات بين - خلوية والتى تحدث فيها عملية تركيب (تخليق) الإنزيمات. وفى حالات معينة فإن أجزاء من الـ RNA يكون لها خواص العامل المساعد. وعلى أساس هذه الملاحظات، فإن بعض الكتاب يتخيلون عالما حيا سلفيا والذى فى قلبه (داخله) لعب الـ RNA دور الشفرة الجينية والإنزيم فى آن واحد، وبرغم جاذبية هذا الحل فإنه ليس مقبولاً على وجه العموم.

وحتى إذا أخذنا فى الاعتبار هذا الدور التكافئى للـ RNA، وحتى إذا أخذ المرء فى الحسبان أن الأزمنة الجيولوجية تسمح باستكشاف العديد من الإمكانيات بسبب طولها، فإن القفزة التى ذُكرت سابقاً فى عملية التعقيد تظل قفزة كبيرة، بل وكبيرة جداً فى رأى الكثير من العلماء. وإذا كان المرء يتعامل مع مولد الشفرة الجينية أو حتى مع الطاقة الجزيئية، أو إذا كان يتعامل مع ظهور الأغشية الدهنية أو مع اكتساب النُظم لنمط التمثيل الضوئى، كل هذه المراحل تفرض مشكلات صعبة جداً. وإنه لمن الممكن (بل وحتى

ضرورى الاحتمال) ألا ننظر للعمليات التى أدت لظهور كل هذه الإمكانيات آنياً. إن الآنية الكاملة غير مُحتملة جداً. وبرغم ذلك، إذا كانت هناك بعض هذه الإمكانيات فقط فى لحظة معينة فى مكان مُعين فى قلب عضو ما قبل حى"، لكان من الضرورى أن ينقسم هذا العضو الافتراضى "قبل الحى" وينقل إمكانياته إلى المنحدرين من سُلالته.

وهكذا، وصلنا إلى الاعتقاد بأن تكوين حتى الشفرة الجينية الأولية هو مرحلة مُبكرة لامفر منها. ومع ذلك، فما هى فائدة استخدام مثل هذه الشفرة إذا كانت الطاقة لم تتم السيطرة عليها، ولم يمكن تخزينها واستعادتها عند الضرورة ؟ ماذا سيكون العائد من مثل هذه الشفرة بدون عامل مساعد من النوع الإنزيمى؟ وبسرعة جداً يعود المرء إلى الضرورة المباشرة لآنية ما فى ظهور العديد من الخواص الأساسية للحياة.

وإذا كان المرء يوافق على مواجهة مُشكلة الآنية، فيجب أن يكون مستعداً، على الأقل جزئياً، أن يدع جانباً الطريقة المختزلة، هذه العبارة الأخيرة أكثر قسوةً مما يعتقد المرء. إن جوهر التقدم العلمى فى القرن العشرين يتصل بالسيادة الأعظم والأبدية للطريقة المُختزلة. وقُلنا إنه من الضرورى أيضاً ملاحظة أن الطريقة الشاملة (القُدسية) قد اكتسبت اعترافات جديدة بمكانتها الرفيعة فى السنوات الأخيرة. وبأخذ هذه العناصر فى الحسبان، ليبدو من المؤكد اليوم أن مُشكلة أصل الحياة هى سؤال لا يُمكن حله من خلال الطريقة المُختزلة على وجه التحديد.

إن الانتقال من اللاحى إلى الحى يتضمن بوضوح تطوراً فى الزمن. إن أى استفهام عن أصل الحياة يجب بالتالى أن ينحصر فى أفق تطورى ويمكن للمرء بحق أن يجعل داروين مرجعاً هنا، فهو الذى تصور بوضوح تطور ماقبل - البيولوچى، وقد حدث ذلك قبل أوبارين Oparine أو هالدان Haldane بكثير.

هذا التطور ماقبل - البيولوچى يمكن أن يوصف بأنه تطور فيزيائى - كيميائى. وكيفيات حدوثه مختلفة عن تلك الخاصة بالتطور البيولوچى. إن دور التطور البيولوچى يأتى عندما يكتسب عضو أو كائن تقريباً حى شفرة بدائية قابلة للتعديل بواسطة التغيار الإحيائى * أو لبعض الميكانزمات الأخرى. إن التطور البيولوچى يبدأ مسرعاً عندما يعمل الاختيار الطبيعى لصالح الكائنات ماقبل الحية التى تكيفت بطريقة أفضل. وإذا قبل المرء الانتقال من اللاحى إلى الحى كعملية تنظيم ذاتى، فبالطبع يكون من الضرورى أن يقبل حلاً يحتوى استمرارية بين تطور فيزيائى - كيميائى يعمل وحده عند مستوى "اللاحى المطلق"، والتطور البيولوچى الذى يعمل وحده عند مستوى "الحى المطلق". وليس هناك

(*(التغيار الإحيائى: mutation)هو تغير مفاجئ افتراضى فى الوراثة يُحدث مواليد جديدة مختلفة عن الأبوين اختلافاً أساسياً بسبب تحولات طارئة على الصبغيات (الكروموزومات) أو على المورثات (الچينات). (المترجم)

صعوبة تحريه في تصور هذا الانتقال على اساس المعرفة المعاصرة لعلم الأحياء الجزيئي. وعن الميكانزمات الجزيئية للتطور البيولوچي.

إن التطور الفيزيائي - الكيميائي والتطور البيولوچي هما من سمات تطور المادة على الأرض. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن ميلاد النظام الشمسي وظهور الأرض هما في حد ذاتهما مرحلتان في تطور أعم، فيجب على المرء أن يُدخل ظهور الحياة في عملية تطور الكون. وإذا اختبر الإنسان النماذج النظرية التي تصف تطور الكون. منذ الانفجار العظيم BigBang، فمن الواضح أن يُلاحظ الإنسان المدى الذي وصلت إليه من التعقيد أكثر فأكثر بمرور الزمن. وعلماء الفيزياء الفلكية والعلماء في علم الكون يصفون المرحلة الابتدائية للكون كشيء لايُمكن تجزيئه. ومن هذا اللانظام الابتدائي ولدت المادة والطاقة، ولكن هذه المادة الأولية كانت في حد ذاتها غير قابلة للتجزيء. وفيما بعد، نظمت نفسها للمدى الذي تستطيع فيه تكوين كميات كبيرة من الأنوية، وحينئذ تكونت ذرات الهيدروچين بالإضافة إلى بضع عناصر أخرى خفيفة. وهذه الذرات نفسها تجمعت في تكتلات عملاقة، والتي بداخلها كانت درجة الحرارة والضغط عالية جداً. وأُطلق العنان للاندماج النووي في النجوم الأولى، وانتظمت النجوم في مجرات وتجمعت المجرات في عناقيد، وانتظمت العناقيد في عناقيد أكبر (عناقيد فوقية). ولقد ولّد الاندماج النووي أنوية أكثر تعقيداً بكثير من أنوية الهيدروچين، وعندما مات الجيل الأول من النجوم، في الغالب بعد انفجارات تمثل كوارث، فإن جزءاً كبيراً من المادة المكونة لهذه النجوم انتشرت لتملأ الفضاء فيما بين النجوم. هذه السحب البين - نجمية أصبحت أكثر تعقيداً بدورها. وحبات التراب، والجزيئات، والجزيئات العضوية أخذت أشكالاً معينة. وأحياناً، فإن واحدة من هذه السُحب تُصبح غير مستقرة اصطدمت ببعضها البعض تحت تأثير الجاذبية وحدثت عملية التحام النظم النجمية. ولقد ولد ما يُدعى "جيل النجوم الثاني".و كما كان محتملا جداً ولدت الكواكب، والأقمار، والكويكبات، والمذنبات. وهكذا ولد نظامنا الشمسي منذ ٦ر٤ بليون سنة، وليس هناك سبب يدعونا أن نفترض أن هذا النظام كان فريداً. على العكس تماماً، فهناك العديد من الأسباب التي تدعونا إلى الاعتقاد بأن النظام الشمسي هو نظام نجمي عادي في قلب المجرة، والمجرة نفسها هي جزء من عنقود بحري عادي. وإذا وضع المرء الانتقال من اللاحي إلى الحي، بالإضافة إلى التطور البيولوچي التابع له في إطار التطور الكوني، فلا يستطيع الإنسان إلا أن يصطدم بالتعقيد المتزايد وبالدرجة الأكبر جداً للبنية في الكون. وعادة يجد المرء نفسه مُنساقاً أن يضع السؤال : "لماذا هذا التعقيد المتزايد؟". وقبل حتى أن نجيب على هذا السؤال، فمن الضروري أن نقوم بتجميع سريع لنظريات. الفيزياء التي تسمح للمرء أن يصف الظواهر التي تتغير مع الزمن.

وغالبا ما نفكر بأن قوانين نيوتن هي نموذج لمثل هذه النظريات. ولكن كما هو معروف

جيداً، فإن الزمن يظهر فى قوانين نيوتن كمتغير. فبتغيير الزمن ز إلى - ز لا تتغير القوانين أى لايحدث هناك أى فرق. إن تطبيق قوانين نيوتن على حركة المذنب هالى تُمكن المرء أن يتتبع مساراته السابقة وأن يتنبأ بمساراته فى المستقبل. إن قوانين نيوتن تتجاهل الفرق بين الماضى والمستقبل.

وعلى عكس قوانين نيوتن، فإن القانون الثانى فى الديناميكا الحرارية يُدخل عدم تماثل فى الزمن. فإذا وضع الإنسان جسماً ساخناً مُلامساً لجسم بارد، فإن الحرارة تسرى من الساخن إلى البارد. وهذه عملية لا معكوسة. إن القانون الثانى للديناميكا الحرارية يُدخل فرقاً بين قبل وبعد. وينص على أنه فى نظامٍ معزول فإن كل العمليات التلقائية تكون مصحوبةً بنمو (زيادة) فى الأنتروبى*. لكن هذا القانون الثانى لايُساعد بأية طريقة على فهم كيف أن نظام مفتوح (مثل ذلك النظام الذى يستبدل المادة والطاقة مع العالم الخارجى) يكون قادراً على تنظيم نفسه، وعندما يفعل ذلك يُزيد من أنتروبيته. إن القانون الثانى لايساعدنا على فهم ضرورة الحياة.

إذا كان المرء يبحث فى أن يضع خواص لكائن حى من وجهة نظر الديناميكا الحرارية، فسيؤدى ذلك على تأكيد صفته المفتوحة. ولكن أيضا سيؤكد على التعقيد الشديد لمثل هذا الكائن هذا التعقيد نفسه يوجد، ويُحافظ على نفسه، كنتيجة لاستبدال المادة والطاقة بين الكائن والعالم المحيط به.

إن نظاماً مفتوحاً بعيداً عن الاتزان يُمكن أن يظل فى حالة مستقرة لزمن طويل، ولكنه يُمكن أيضاً أن يُغير حالته بسرعة بعد حدوث اضطراب صغير. إن التحام النظام الشمسى، والانتقال من اللاحى إلى الحى، وبعض المراحل فى التطور البيولوچى الكبير، ربما يكون قد نتج من عمليات من هذا القبيل.

إن فرع المعرفة الذى يسمح بوصف وفهم التطور لنُظمٍ مفتوحة بعيدة عن الاتزان يُسمَّى الديناميكا الحرارية للظواهر اللامعكوسة. إن تطور هذا الفرع يدين بالكثير لمدرسة بروكسل للديناميكا الحرارية، والتى أدارها إليا بريجوجين Ilya Prigogine. ومن بين الأشياء الأخرى التى تسمح الديناميكا الحرارية بفهمها. لماذا تظهر ظاهرة الترابط Coherence فى حركة الجُزيئات المُكونة لنظام ما والذى يكون بعيداً عن حالة الاتزان. إن الجزيئات تقدم تصرفا جماعياً (أو اجتماعيا)!. ويُظهر الترابط نفسه أيضا فى ظهور آنيات فى مستوى التفاعل بين الجزيئات المكونة لنظام ما (ساعات كيماوية). إن نظاما مفتوحا فى حالة عدم

(*) الأنتروبى هى مقياس لدرجة اللخبطة فى نظام ما فالنظم المرتبة جداً تكون ذات انتروبى صغيرة والنظم العشوائية تكون ذات انتروبى كبيرة. (المترجم)

اتزان يُمكن أن يُفهم فقط إذا مالوحظ ككل. والكل معناها أكبر بكثير من مجموع الأجزاء.

إن نظاما مفتوحا فى حالة عدم اتزان يُظهر تصرفات من النوع اللاخطى. وهذا يعنى، أولاً وقبل كل شيء أنه إذا عدّل المرء، ولو تعديلاً صغيراً فقط، انسياب المادة والطاقة بين النظام وبقية الكون، فإن النظام الذى كان حتى هذه اللحظة فى حالة تُسمى مُستقرة، يمكن أن يمر فجأة بحالة أخرى تكون أيضا مستقرة ولكنها مختلفة عن الأولى. وأكثر من ذلك فلا شيء يسمح للمرء أن يتنبأ ماذا ستكون هذه الحالة الجديدة، هناك عدم اتصال فى التطور. وبعبارة أخرى، فإن التغير يحدث فى فترة زمنية قصيرة جداً بالمقارنة لاستمرارية الحالة الابتدائية المستقرة، وبعد فإن الحالة الجديدة تختلف جذرياً عن سابقتها. هذه الحالات التى تكون بعيدة عن الاتزان غالباً ما تكون عالية البنية ومُعقدة للغاية بسبب الترابط القوى الذى ذكرناه آنفاً. ويتضمن الترابط تفاعلات بين الأجزاء والاعتماد المتبادل فيما بينها، والحس المُتزامن وكل هذه عوامل تُساهم جميعاً فى التعقيد.

إن الديناميكا الحرارية للأنظمة المفتوحة والغير مُتزنة تُمثل أحسن وسيلة وأكثرها تأثيراً للتعامل بطريقة موحدة مع كل الظواهر الخاصة بالتنظيم - الذاتى والتى وجدت فى تاريخ الكون.

إن ديناميكا حرارية من هذا النوع لا تشرح فقط التطور ولكن أيضا تشرح فجائية بعض طفرات التطور. ومع ذلك، فلا يجب أن يستنتج المرء أن طفرات التطور السريعة (عملية التحام النظام الشمسى، الانتقال من اللاحى إلى الحى، التطور الكبير البيولوجى) متماثلة فيما عدا بعض التفاصيل. "فجأة" على المقياس الكونى و "فجأة" على المقياس البيولوجى تُمثلان فترتين مختلفتين من الزمن. فكميات الطاقة المطلوبة، فى التطور الكونى تختلف عنها فى الانتقال من اللاحى إلى الحى. والطريقة الاختزالية فقط تُمكن المرء أن يقفز فوق هذه الاختلافات. ومن الضرورى أن يحتمى المرء ضد اتجاه التخليق وجعل الأشياء كُلية. وعلى النقيض الآخر فلا يمكن أن يتعامل الإنسان مع مشكلة أصل الحياة بوسائل ترجع كُلية للمنهج الاختزالى، دون أن يُتهم بالبحث اللانهائي عن مرحلة إضافية، وعبثاً فالرغبة فى أن يجد الاستمرارية حيث اللاستمرارية هى بالتأكيد القاعدة وليست الاستثناء.

ومن الضرورى أيضاً أن يُدرك المرء بوضوح أن تطور الكون فى اتجاه تنظيم أكبر لايُمكن شرحه بعد بطريقة مُرضية تماماً. وبقولنا ذلك، فيمكن أن ينص المرء على أن الديناميكا الحرارية للنظم المفتوحة غير المُتزنة تُمدنا باطار عمل مفاهيمى، والذى من خلاله يُمكن ويجب أن تُحل المشكلة. إن النظم المفتوحة غير المتزنة تبنى نفسها تلقائيا، والديناميكا الحرارية تُخبرنا لماذا. إن النظم المفتوحة غير المتزنة تولّد نظماً أخرى أكثر

أصالة من نفسها والتى بدورها تولّد نُظما أكثر وأكثر أصالة، والديناميكا الحرارية تخبرنا بأن لاشىء يمنع ذلك. إنها تُخبرنا أن مثل هذا التطور ممكن، ولا تُخبرنا أن ذلك محتوم، وبالتالى فإنها لا تُعطى إجابة قاطعة للسؤال "لماذا ؟". وربما كان من الضرورى أن نعتبر أن الكون المتغير يستكشف العديد من "الإمكانيات"، وأن ماكان ممكناً أصبح محتوما بعد زمن طويل. وربما كان ضرورياً أن نعتبر، مثل ديفز Davies، أن القوانين العامة للفيزياء لم يتم تكوينها بعد أو بنص أكثر دقةً قوانين فيها يكون البناء - الذاتى صفة جوهرية للكون. وفى كتابه الأخير بعنوانه المثير للغضب. يكتب ديفيز Davies :

> المبادئ المنظمة القوية - قوانين الفيزياء الإضافية التى تشير إلى الخواص التعاونية الجماعية للنُظم المُعقدة، والتى لايُمكن اشتقاقها من قوانين الفيزياء الموجودة والمشار إليها - تظل تحدياً ومع ذلك تعد فكرة قابلة للتأمل. إن طلاسم مثل أصل الحياة والطبيعة المتنامية للتطور، تُشجع على الشعور بوجود مبادئ إضافية، والتى تيسر للنُظم إلى حد ما اكتشاف حالات مُعقدة التنظيم.

إن الديناميكا الحرارية للنظم الغير مُتزنة، ونظرية الشوّش (اللاتكون)، ونظرية التفريع، ونظرية الكوارث، ونظرية التعددات الفراكتاليه Fractal Varieties هى فروع معرفة علمية ذات روابط متعددة والتى تمر الآن بتطورات هامة جداً، والتى غيرت بالفعل من قبل مفاهيمنا عن الكون. ومن هذه الفروع المعرفية والفروع الشقيقة، فإن قوانين جديدة ومفاهيم سوف تولد بالتأكيد. هذه القوانين والمفاهيم سوف تسمح لنا أن نفهم بطريقة أفضل مفهوم التطور وبالتالى أصل الحياة، هذه المرحلة الرائعة فى التطور الكونى.

وفى نهاية القرن العشرين، فإن التطورات فى العلوم قد تقلل بلاشك التشاؤم الذى وجد من قبل لدى مونود Monod، ولكنها لن تؤكد مرة أخرى تماما وجهة نظر مؤلف كتاب المصادفة والضرورة "Chance and necessity".

Bibliography

Cairns-Smith, A.G., *Genetic Takeover and the Mineral Origins of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Davies, P., *The Cosmic Blueprint*, Simon & Schuster, 1988.

Duve, C. de, *Construire une cellule : essai sur la nature et l'origine de la vie*, Brussels, De Boeck Universite, 1990.

Folsome, E., *The Origin of Life: a Warm Little Pond*, San Francisco, W.H. Freeman, 1979.

Monod, J., *Chance and Necessity: an Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, (translated from the French by Austyn Wainhouse), Collins, 1972.

Prigogine, I., and I. Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Fayard, 1988.

Reisse, J., in *Les Origines*, Paris, L'Harmattan, coll. Converssciences, 1988.

Reisse, J., Mullie, F., *Organic Matter in Carbonaceous Chondrites, Topics in Current Chemistry*, vol. 139, Berlin, Heidelberg, Springer Verlag, pp. 83–117, 1987.

أربعة بلايين عام من التطور

بقلم : هاينز طوبين Heinz Tobien

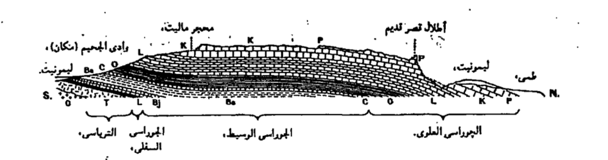
يعتبر علم الحفريات القديمة (الباليونتولوچيا) من العلوم التاريخية التى تضاهى علوم الآثار، والتاريخ، وماقبل التاريخ، حيث أنها تتناول الكائنات الحية التى عاشت فى الماضى. أما "الوثائق" التى خطت عليها أحداث تاريخ الحياة فهى بقايا الأعضاء والكائنات التى وجدت فى الترسيبات الچيولوچية على مدى الأربعة بلايين سنة الأخيرة .. وما تلك الوثائق سوى "الأحافير". أو الحفريات.

ويجمع بين المجالات التى ذكرت منذ قليل سمة مميزة واحدة، وهى تشييد سجل زمنى يسمح بترتيب الحقائق فى منظومة يكون هدفها دراسة التغيرات التى تحدث على مر الزمن.

ويقوم التدريج الزمنى الچيولوچى والباليونتولوچى (المتعلق بعلم الحفريات القديمة) على مجموعتين من الحقائق، وأولها هو مبدأ التراكب Superposition. ففى سلسلة من الترسيبات الچيولوچية أى مجموعة الرسوبيات الرملية والطينية والجيرية التى يبلغ سمكها عشرات أو مئات الأمتار والتى كانت تملأ قاع البحيرات أو البحار القديمة، فإن أسفل قاع (أو "طبقة") هو الذى ترسب فى البداية. والطبقة التالية ترسبت بعد ذلك. وهى لهذا أصغر عمراً من التى تحتها وأكبر من التى فوقها. ويظل عمر الطبقات فى التناقص إلى أن يصل إلى أعلى الطبقات أى أن الظاهرة المكانية (المرتبطة بموقع ما)، هى فى الحقيقة ظاهرة زمانية (الشكل ١).

أما المجموعة الثانية من الحقائق فمرتبطة بالحفريات. وفى بداية العصور الحديثة كانت هذه الحفريات تعتبر "نواتج غير عضوية". وبدءا من القرن الثامن عشر وحتى الآن، صار الچيولوچيون ينظرون إلى الحفريات على أنها بقايا كائنات حية. وقد لاحظ د. سميث - وهو مهندس إنشاء القنوات فى أواسط انجلترا وهو أيضا من جامعى الحفريات - أن تلك البقايا لم تتواجد فى الأماكن المختلفة بنفس الهيئة من التجمعات وذلك نحو نهاية ذلك

ترجمة : أ. د. محمد أمين سليمان



الشكل رقم ١ : جبل كروسول بالقرب من ڤالنسى (دروم) والمقطع يوضح تراكب طبقات الحجر الجيرى والطباشير الخ، مع مظاهر نباتية وحيوانية مختلفة من العصر الجوراسى والترياسى (الثلاثى). والتدرج من القمة إلى القاع يشير إلى : العصر الجوراسى العلوى والوسيط والسفلى ثم الترياسى (الثلاثى). ويبلغ عمق طبقات الترياسى الجوراسى نحو ١٠٠٠ متر، أما العمر المطلق لتلك الطبقات فهو نحو ١١٠ ملايين سنة.

الجدول رقم ١ : الفترات الجيولوجية وامتدادها البيوستراتيجرافى (التتابع التاريخى لتكوين الصخور الرسوبية من بقايا الأحياء). والتقسيمات الفرعية الحيوية التاريخية.

مليون سنة (م س)	المنظومات	أسماء الحقب: علم الأحياء القديمة		أسماء الحقب: علم النبات القديم		أسماء الحقب: جيولوجى/علم الحيوان القديم		تقليدى
00108 0065	الرابع الثالث	الحياة البيولوجية الظاهرة	عصر الحياة البيولوجية الحديثة (السينوبيوتى)	الحياة النباتية الظاهرة	عصر الحياة النباتية الحديث (السينوفايتى)	الحياة الظاهرة	عصر الحياة الحديث (السينوزوى)	الرابع الثالث
00140 00205 250	الطباشيرى الجوراسى الترياسى		عصر الحياة البيولوجية الوسيطة (الميزوبيوتى)		عصر الحياة النباتية الوسيط (الميزوفايتى)		عصر الحياة الوسيط (الميزوزوى)	الثانى
00290 00355 00410 00438 00510	البرمى الكربونى الديفونى السيلورى الأردوفيشى الكامبرى		عصر الحياة البيولوجية القديم (الباليوبيوتى)		عصر الحياة النباتية القديم (الباليوفايتى)		عصر الحياة الحيوانية القديم (الباليوزوى)	الأول
00570	الحقب (الأعلى) الطحلبى	الدهر الحيوى الفجرى		الدهر النباتى الفجرى		الدهر الفجرى		
002500	الحقب الأولى (السحيق)	الدهر الحيوى العتيق		الدهر النباتى اللازهرى العتيق		الدهر العتيق		
004000	حقبة ماقبل الحيوى							
	حقبة التولد التلقائى							
4600	التجمد النهائى للقشرة الأرضية							

القرن. وقد اكتشف عام ١٧٨٦، أنه على العكس من ذلك، توجد اختلافات واضحة. ففى الطبقة السفلى (و"السفلى" هنا طبقا لمبدأ التراكب) كانت هناك مجموعة من الحفريات التى تختلف عن المجموعة الموجودة فى الطبقة التى تعلوها. وقد لوحظت هذه الظاهرة فى كل الطبقات التالية. وفى جميع أرجاء المنطقة. وقد أصبح ممكنا بفضل ذلك الاكتشاف. تمييز الطبقات الرسوبية بواسطة ما تحويه من حفريات تمهيدا لعمل تقسيمات أدق مبنية على تحولات الكائنات الحية مع الزمن .. وهكذا أصبح سميث مؤسس "الاستراتيجرافية الحيوية" (وهو علم دراسة التتابع التاريخى لتكوين الصخور الرسوبية من بقايا الأحياء فيها).

ونتيجة لذلك نشأ نظام للتقسيمات الزمنية الفرعية المبنية على النباتات القديمة والحيوانات القديمة الموجودة فى الصخور الرسوبية. وبعد ذلك بعدة عقود صار من الممكن تسجيل الحقب العظيمة للتطور وهى : الأول والثانى والثالث والرابع، أو القديم والوسيط والحديث. ثم أضاف علماء النبات القديم بعد ذلك عصور الحياة النباتية القديمة والوسيطة والحديثة (راجع الجدول). وتمثل تلك الحقب سلسلة من صور الحياة (أو الغلاف الحيوى) التى تشمل كل الحيوانات والنباتات التى وجدت خلال فترة زمنية معينة.

وقد تعرف الباحثون. خلال تسجيل تلك الحقب والعصور - على رتبة ثانية من التقسيمات سميت "بالمنظومات"، وكانت تبدأ بأقدمها وهو الكامبرى، وتنتهى بالهولوسينى الذى يمتد للعشرة آلاف سنة الأخيرة (راجع الجدول).

وكان من السهل - فى نهاية الأمر - أن يطبق تتابع الحقب والمنظومات الذى شيدّ بالنسبة لأوروبا على القارات الأخرى. كما أنه صار من الطبيعى تقسيم المنظومات نفسها إلى أقسام فرعية. فعلى سبيل المثال، أصبح العصر الجوراسي ينقسم اليوم إلى نحو ستين وحدة. وبذلك يتضاعف عدد سلاسل الحياة القديمة الهائلة.

وقد بدأ البحث عن أقدم الحفريات قاطبة (فى حقبة ماقبل الكامبرى) قرب نهاية القرن التاسع عشر، ويرجع ذلك إلى الندرة القصوى فى البقايا العضوية الموجودة فى الصفات الخاصة بالحقب الأقدم، إذا قورنت بما يوجد فى الطبقات الأكثر حداثة. على أن الطرق الميكروسكوبية. والأقوى من الميكروسكوبية التى ظهرت فى القرن الأخير، قد حسنت كثيرا من الموقف وفتحت الآفاق نحو اكتشاف وتحليل وتفسير العديد من الحفريات التى ظلت مع ذلك نادرة بل ومحيرة جدا بما يكتنفها من مشكلات.

وقد كان الدهر الفجرى والدهر الفجرى النباتى (أو الحيوى) مسبوقا بالدهر العتيق والدهر النباتى اللازهرى أو الدهر الحيوى العتيق (راجع الجدول)، ومن المحتمل أن تكون تلك الحقبة نفسها مسبوقة بحقبة ماقبل الحيوى (الحفريات الكيماوية) وحقبة التولد التلقائى، اللتان صاحبتا وجاءتا فوراً بعد التكون النهائى للقشرة الأرضية.

إن التسلسل الزمنى لتاريخ الأرض وما عليها من الكائنات (راجع الجدول). يَرتكز على نظام التأريخ النسبى. وحقبة الحياة البيولوجية الوسيطة الثانوية أصغر عمرا من حقبة الحياة البيولوجية القديمة الإبتدائية، ولكنها أكبر عمراً من الحياة البيولوجية الحديثة الثلاثية، وبنفس الطريقة تكون المنظومة الجوراسية واقعة بين اقدم عصر ترياسى. وأحدث عصر طباشيرى (انظر الجدول). وقد حاول الجيولوجيون

بعد استتباب هذا التقويم الزمنى النسبى - عدة مرات - أن يجدوا تسلسلا زمنيا يسمح بالتأريخ المطلق - بوحدات السنة لتاريخ الأرض؛ على أن النتائج لم تكن دقيقة (والشكل الموضح لسلسلة رسوبية بحرية على سبيل المثال - قد اشتق من سرعة الترسب فى المحيطات فى الوقت الراهن).

وقد أدى اكتشاف النشاط الإشعاعى فى مطلع القرن العشرين إلى إنشاء توقيت مطلق للأزمنة الجيولوجية.

ويوضح الجدول التأريخ المطلق - بوحدات ملايين السنين -. للحقب والمنظومات مما أتاح الدليل على الحياة الماضية على ظهر الأرض. فقد بدأ الدهر الحيوى العتيق منذ نحو ٤٠٠٠ مليُون عام، أما الدهر الحيوى الفجرى فقد بدأ منذ نحو ٢٥٠٠ مليون عام وترجع بداية الكامبرى إلى ٥٧٠ مليون عام مضت، والترياسي ٢٥٠ مليون عام، والثلاثى إلى ٦٥ مليون عام، أما الرباعى إلى ٨ر١ مليون عام. أما القشرة الأرضية فيعود تاريخ تكونها إلى نحو ٤٦٠٠ مليون عام (انظر الجدول).

تاريخ الحياة

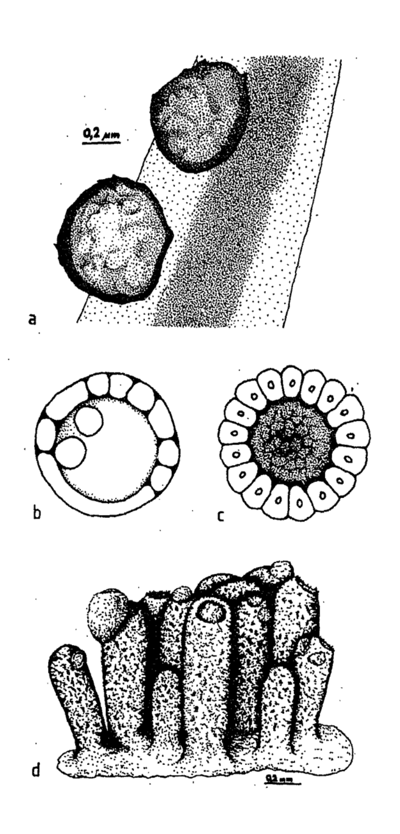
الدهر السحيق - الحيوى العتيق

إن أقدم الحفريات - طبقا لاحدث البحوث - هى تلك التى تتواجد فى رسوبيات رملية تحولت بشكل كبير من خلال عمليات تكوين التضاريس (وهى أطوار تكون تضاريس قشرة الأرض فى العصر ماقبل الكامبرى). وصخور الكوارتزيت القادمة من جنوب غربى جرينلاند تبلغ من العمر ٣٨٠٠ مليون سنة طبقا لتقنيات التأريخ الإشعاعى (الشكل ٢).

وهذه الحفريات عبارة عن خلايا كروية يبلغ قطرها نصف ميكرون، وشظايا من خلايا أنبوبية لها نفس الحجم. وهى بقايا بكتيريا سيانيدية. وبكتيريا حديدية تظهر (من خلال تحليلات مطياف الكتلة) وجود نظير للكربون ١٢ (^{12}C) الناتج عن التمثيل الضوئى. وقد تكون هذه الحفريات قد أتت من بحر قارى ضحل، وهذا يؤكد الفرض القائل بأن أصل الحياة قد نشأ فى بيئة مائية.

ويعتبر مايسمى "بمجموعة شجرة التين" من صخور الكواتزيت الموجود فى سوازيلاند (بجنوب أفريقيا) أصغر من الصخور السابقة (يبلغ عمره ٣٢٠٠ مليون سنه). وهذه الصخور هى الأخرى ذات أصل بحرى، إذ تحتوى على خيوط أسطوانية ذات مظهر بكتيرى (Eobacteruim isolatum) ولها تركيب عقدى. وقد تم التعرف علي كثير من الحفريات الدقيقه المشابهة وهى تنتمى إلى مجموعة أونفرڤاخت من جنوب أفريقيا (وعمرها يتراوح بين ٣٧٠٠ إلى ٣٥٠٠ مليون سنة). ومن رسوبيات وارونا من استراليا (وعمرها يتراوح بين ٣٦٠٠ إلى ٣٥٠٠ مليون سنة). وهذه الكائنات وحيدة الخلية كلها هى تمهيدية أى أن النواة والقلب الخلوى غير موجودة، أى أنها كائنات "بلا نواة".

وقد وجد نبات ثيوكولايتى (thucolithes) بالقرب من البكتريا السيانيدية والميكروبات الأخرى فى الترسيبات الطميية. ودلتنا الأنهار المحتوية على الذهب واليورانيوم فى ركام نباتات ثيوكولاثيس الموجود في "وتووترستراند" "Wituaterstrand" (فى منطقة الترنسڤال بجنوب أفريقيا). وهذه النباتات تشبه الحزاز أو الأشنة أو بمعنى آخر النباتات عديدة الخلية. ويبلغ حجم المستعمرة (الشكل ٣) نحو ١٤ × ١٠ ملليمترات. وهى عبارة عن كائن عضوى على درجة عالية من التطور لأن الحزازات ليست



الشكل رقم ٢ : ٢ أ : كليتان كرويتان وشظية خلوية مقارنة بالبكتريا الحديدية. وأقدم الحفريات هى التى أتت من جرينلاند. ٢ ب : إيوسفايرا Eosphaera وهى كرة عديدة الخلايا ولها تجويف داخلى. ٢ج: فولفوكس وهو طحلب أخضر كروى حديث وضع هنا للمقارنة ٢ د: ثيوكولاثيس وهو نبات يشبه الحزازيات جدا، ويبلغ حجم المستعمرة فيه ١٠ × ١٤ ملليمتر

سوى كائنات متكاملة بين الفطريات البدائية والطحالب.

الحقب الطحلبى (الألجونى) - الحيوى العتيق

وتظهر هذه الحقبة بوضوح تنوعاً هاماً؛ ففى مجموعة النباتات الدقيقة بمنطقة جن فلنت "Gunflint" (فى أونتاريو بكندا وعمرها نحو ١٩٠٠ مليون عام) يوجد على سبيل المثال - أشكال متعددة من البكتريا والبكتريا السيانيدة. وهى متطابقة إلي حد بعيد مع الأشكال الحديثة. وهي تقع بالقرب من الطحالب عديدة الخلية وذات الخيوط والعقد. (إيوسفايرا شكل ٤). ولكن هذه الكائنات العضوية هى الأخرى تمهيدية (بدون خلية) وتوجد فى كارليا (بفنلندا) طبقة من الفحم الكربونى المتحولُ (ويعتبر وسطا بين الجرافيت والأنثراسيت) ويسمى شونجايت، ويبلغ سمكها مترين وعمرها ١٨٠٠ مليون سنة. كما اكتشفت طبقات شبيهة فى بحيرة سوبيريور (بأمريكا الشمالية). وكذلك فى الغابة الباڤارية وكل تلك الطبقات تشهد على حياة نباتية بدائية وشاسعة فى البحار القارية لتلك الحقبة.

وكما رأينا منذ قليل، فإن الحفريات التابعة لعصر ماقبل الكامبرى ميكروسكوبية الحجم. ولكن ببزوغ الدهر الحيوى الفجرى، بدأت فى الظهور - وللمرة الأولى كائنات عضوية أكبر مثل الستروماتولايت Stro matolites. والتى تبلغ عدة سنتيمترات أو حتى عدة أمتار؛ وهى مجموعات من البكتيريا السيانيدية (الزرقاء) الغزيرة، القادرة باستخدام صمغها النباتى - على إفراز أملاح الكربونات خلال شبكاتها مما ينشأ عنه هياكل دائرية طبقية أو ورقية. (الشكل ٥). وعلى هذا فإن الستروماتولايتات لها القدرة على تكوين صخور - وفى كثير من الأحيان - على تكوين حواجز حقيقية .. ولهذا كانت تلك الكائنات هى أول من بنى الحواجز فى تاريخ الحياة على الأرض، وقد كانت بيئاتها تقع عند حافة المحيطات حيث استطاعت أن تنشئ مستعمرات غاية فى تنوع الأشكال فى كل أرجاء المعمورة. ويعتبر الدهر الحيوى الفجرى إلى حد بعيد هو عصر الستروماتولايتات.

ولقد ظهرت أول الكائنات العضوية التى تحتوي خلاياها على نواة (وهى الخلايا مميزة النواة) منذ نحو ١٥٠٠ مليون سنة. وعلى سبيل المثال، فبجانب الطحالب وحيدة الخلية، فإن النباتات الدقيقة الموجودة فى منطقة باك سبرنج Back Spring (فى كاليفورنيا بالولايات المتحدة وعمرها ١٣٠٠ مليون سنة) قد أنتجت طحالب خيطية عديدة الخلايا تنتمى إلى مجموعة حديثة هى الفطريات.

وهذه العلاقات القائمة مع بعض عائلات الطحالب المعاصرة تصبح أكثر وضوحا فى النباتات الدقيقة فى منطقة بيترسبيرنجز Bittr Springs (فى استراليا وعمرها نحو ١١٠٠ مليون سنة). وقد ظهرت الطحالب الكبيرة لأول مرة منذ نحو ٧٠٠ مليون سنة.

أما الحيوانات عديدة الخلية - وهى الميتازوات - فقد تركت بصماتها أو آثارها فحسب. وقد وجدت مجموعة حيوانية متنوعة للغاية فى منطقة. إيدياكارا (باستراليا وعمرها نحو ٦٠٠ مليون سنة)، وكانت الأشكال التى جمعت شبيهة بالميدوسا (جوفمعويات)، وذوات الخلايا اللاسعة الأخرى، والحلقيات (الديدان الحلقية). وتتميز كل هذه الحيوانات بغياب تام للأنسجة الهيكلية (الكربونية، والكيتنية - الجيرية، والسليكونية الحمضية. وهلم جرا). وكل ماهو معروف هو مجرد بصمات الأجزاء اللينة فحسب.

وقد وجدت مجموعات حيوانات إدياكاران فى كل من جنوب أفريقيا وشمال آسيا وأوروبا (اسكتلندا) فى نفس البيئات (الرسوبيات الساحلية) وعند نفس الدرجة والحالة الحفرية وعند نفس العمر تقريبا. وهذه

المجموعات من الحيوانات اللافقارية المنتمية إلى الدهر الحيوى الفجرى (أو ماقبل الكامبرى) - بامتداده فى أرجاء العالم - لا تمت بأدنى صلة للمجموعات الحيوانية للكامبرى الذى بدأت به الحقبة الإبتدائية (أو عصر الحياة البيولوجية العتيقة)، ولازال ظهور مجموعة حيوانات ادياكاران واختفاؤها لغزا حتى اليوم.
وتغطى حقبتا "ماقبل الكامبرى" نحو ٣٤٣٠ مليون سنة (منذ ٤٠٠٠ إلى ٥٧٠ مليون سنة؛ راجع الجدول). وعلى هذا فالدهر الحيوى العتيق والدهر الحيوى الفجرى يكونان نحو ٨٦ فى المائة من تاريخ الحياة على ظهر الأرض.

وعندما نأخذ هذه الفترة الزمنية الهائلة فى الاعتبار، فإن عملية التطور والتنوع العضوى لاتبدو شديدة الإيقاع. وتظهر الغالبية العظمى من حفريات ماقبل الكامبرى مستوى بدائيا جدا من التعضية organization ومع هذا فقد وجد حينئذ بالفعل تخصص عالى المستوى. فمجموعة حيوانات إدياكاران - مثلا - لابد وأنها مرت بتاريخ ضارب فى القدم. ومن الأمثلة الأخرى على ذلك فإن "الإمكانيات التطورية للبكتريا السيانيدية والنباتات السيانيدية قد أنتجت هياكل حيوية قديمة أظهرت - بمالها من أبعاد. وتعقيد بالغ فى الحواجز التى تكونت وبما لها من تاريخ فى تطور السلالة - درجة عالية من التخصص والتنوع. وفى غياب التنافس، فإنها احتلت مجموعة غير عادية من النوافذ البيئية منذ نحو ٢٠٠٠ مليون سنة. ثم أخذت الأشياء فى التغير مع بزوغ الكامبرى.

عصر الحياة الإبتدائية - الحياة الحيوانية القديمة والنباتيةالقديمة

تجتمع الحقب الإبتدائية والثانوية والثالثة والرابعة فى مجموعة واحدة تحت اسم "الحياة الظاهرة" (أو بمعنى علوم الحياة القديمة - الحياة البيولوجية الظاهرة). ويدل هذا المصطلح على عدد لانهائى من التنويعات فى عالم الحفريات والحيويات (نباتات وحيوانات منطقة ما). وقد لعبت عصور الحياة البيولوجية الظاهرة دوراً حاسماً فى إعادة تشكيل تاريخ الحياة على ظهر الأرض.

وتغطى الحياة البيولوجية الظاهرة فترة طولها ٥٧٠ مليون سنة من تاريخ الحياة، أى نحو ١٤٪ منها. أما الفترة الإبتدائية (أو فترة الحياة النباتية القديمة) فتغطى فترة ٣٢٠ مليون سنة منها، أى أكثر من نصفها!.

وينقسم عصر الحياة البيولوجية العتيقة إلى ستة منظومات (انظر الجدول) أقدمها الكامبرى. ولابد من التأكيد على أن هذه المنظومات تعتمد على المجموعات المتغيرة للحفريات ومن ثم للحياة ومجموعاتها الحيوانية والنباتية.

منظومةالكامبرى

لقد كانت الحياة فى العصر الكامبرى مائية مثلما كانت خلال العصر الحيوى الفجرى ولهذا كانت النباتات فى الغالب من الطحالب. وإلى جانب النباتات السيانيدية (الطحالب الزرقاء) والتى لازالت موجودة منذ عصر ماقبل الكامبرى فإننا لازلنا نجد الطحالب الخضراء (كلوروفيشيا) والطحالب الحمراء (رودوفيشيا)، وكلها تنتمى إلى مجموعات على درجة عالية من التطور والتخصص ولازالت موجودة إلى يومنا هذا فى المحيطات.

وعلى النقيض من هذا فإن المجموعة الحيوانية بالغة التنوع. فقد كانت كل الخطط العظيمة من أجل تشييد المملكة الحيوانية موجودة بالفعل، منذ بداية الكامبرى، وكان الإستثناء الوحيد هو الفقاريات المألوفة. وقد ضمت تلك الخطط الفوراميتفيرا: أو المتحدبات والشعاعيات (الراديولاريات) وحيدة الخلية ذات الأحجام الميكروسكوبية والميتازوات عديدة الخلايا مثل المثقبات (كالاسفنج والسباثيدات القديمة)، والجوفمعويات (وهى أسلاف المرجان والأكتينيات والميديوسا والبوليبات)، والمسرجانيات (والموجودة فى صدفة ذات شقين بينهما مفصلة قوية - أو بدون مفصلة على الإطلاق)، والمفصليات (كالتريلوبايت أو ثلاثية الفصوص والقشريات العنكبوتيات)، والرخويات (ذات الصمامين والبطنقدميات والرأسقدميات)، (وهى أسلاف منافذ البحر ونجوم البحر والأفاعى الموجودة فى المحيطات الحالية. وفى كثير من المجموعات المنقرضة) والمخروطيات (وهى حيوانات صغيرة منقرضة ولها حبل هو السلف التشريحى للعمود الفقرى للفقاريات المتأخرة).

وتتمتع الأمثلة السابقة كلها بسمة واحدة وهى أنها تمتلك بشكل أو بآخر هيكلا كاملا مما يمثل الظروف الأساسية اللازمة لتحول الحيوانات إلى حفريات. وقد كانت هذه الهياكل خارجية. وتغطى الأجزاء اللينة للجسم (كما فى حالة المنخريات، والمسرجانيات، والمفصليات، والرخويات، والشعاعيات. والإسفنجيات، وشوكيات الجلد، والجوفمعويات). كما أن الهياكل قد تكون داخلية كما فى حالة المخروطيات. وإضافة إلى ذلك فإن كثيرا من الرسوبيات البحرية قد احتفظت بآثار لتحركات تلك الحيوانات (أثناء انزلاقها عبر السطح أو حفرها وثقبها داخل الطبقات الرسوبية).

وقد انفجرت - بالمعنى الحرفى للكلمة - كل المجموعات التى ذكرت آنفا (وكذلك جميع المجموعات التى لم تذكر) منذ بداية الكامبرى. وقد كان هذا هو أعظم انقلاب فى التكيف والشكل فى تاريخ الحياة، وقد حدث بسرعة إذا نظرنا إليه فى إطار الزمن الجيولوجى. ولم يحدث أى تغير حقيقى منذ ذلك الحين، فيما عدا ظهور الفقاريات المتفوقة. ومن الطبيعى أن عالم الكامبرى بما فيه من مخلوقات حية قد تطور وتحور حتى خلال حقبة الكامبرى (التى استمرت ٦٠ مليون سنة)، وفى أوقات لاحقة أيضا حيثما اختفت المجموعات القديمة وحلت محلها مجموعات أخرى. على أن تلك الظواهر كانت ثورية وتحدث فى إطار خطط التعضية الأساسية: وذلك بالنسبة للشعب. وبالنسبة لعلماء الحفريات القديمة فإنه لايوجد شىء معروف حول المراحل التطورية الأولى للشعب.

ويعتقد علماء الحفريات القديمة أنه خلال المراحل المبكرة - وهى بالتأكيد فى حقب ماقبل الكامبرى - للتطور، فإن الأنسجة الهيكلية لم تكن تتكون، وإنما - كما رأينا - يمكن الاستناد إلى مجموعة حيوانات الإدياكاران فى وضع نموذج محدد : - وفى هذه الحالة فإن الميثازوات التى بلاهيكل وعلى درجة متقدمة من التركيب تشير إلى أنه كانت هناك أحيانا إمكانية لتكون حفريات لحيوانات بدون أنسجة هيكلية صلبة. وعلى هذا فليس من المستبعد أن أسلاف الكائنات الحية (نباتات وحيوانات) فى منظومة الكامبرى السفلى. والتى لم يكن لها هياكل - قد يمكن العثور عليها يوما ما فى رسوبيات بحرية تابعة لنهاية الدهر الحيوى الفجرى.

وكما رأينا لتونا فإن الشُّعَب العظمى للمملكة الحيوانية قد كانت موجودة بالفعل فى ذلك المجتمع القديم فى المنظومة الكامبرية، وإن كانت - مع هذا - ذات أغلبية من الترايلوبايت، أو ثلاثية الفصوص،

والمسرجانيات؛ حيث وجد أنه من بين ثلاثة آلاف نوع معروف فإن ٦٠٪ منها من ثلاثية الفصوص (ترايلوبايت)، بينما ٣٠٪ من المسرجانيات.

ولقد كانت ثلاثيات الفصوص (Trilobitormorpha) هذه بدائية ومن المفصليات البحرية التى وجدت على هيئة حفريات لم تعرف إلا فى عصر الحياة البيولوجية العتيقة (انظر الشكل ٣) وسبب التسمية هو أن صدفتها الكيتينية أو الكيتينفوستاتية كانت مقسمة من ناحية الظهر إلى ثلاثة أجزاء بواسطة حزوز فى كل من الاتجاهين الطولى والمستعرض. والتقسيم الثلاثى المستعرض يتكون من الرأس والعينين ثم الجسم نفسه (الصدر) وأخيرا البطن. وهذان الجزءان الأخيران مقسمان إلى مقاطع عبارة عن حلقات كيتينية تتميز بها شعبة مفصليات الأقدام أما التقسيمات أو الحزوز الطولية تنتج من حزلين يصلان المقدمة بالمؤخرة. والقسم المركزى المحدب يغطى الأمعاء والعضلات والجهاز العصبى والغدد التناسلية. وتحمى القطاعات الجانبية الأقدام ذات الشعبتين من الناحية السفلى (البطنية، شكل ٧ ب). أما الرأس فهى عبارة عن كبسولة مفرطحة، ويوجد بها القسم الداخلى للأنبوبة الهضمية والفم ومركز العصب والعضلات.

وهناك عدد من المميزات الأساسية والقديمة التي تفصل بين القشريات (كالجنبرى والسرطان والربيان)، وثلاثية الفصوص (الترايلوبايت)، حيث تمتلك الأولى وأسلافها أداة طاحنة ("الفك السفلى" وهى التى تحيط بالفم وقادرة على تمزيق وطحن قطع كبيرة من الطعام.

وعلى النقيض من هذا فالترايلوبايت ليس لها فكوك سفلية (Mandibulata)، ولاتستطيع أن تأكل سوى قطع صغيرة أو بعد الطمى الغنى بالحبيبات العضوية من قاع البحر وعند مرور هذه الأطعمة خلال الأنبوبة الهضمية، فإنها تهضم ويتم إخراج الرواسب. وقد ظلت الترابلوبايتات تمارس هذه الطريقة فى التغذية على مدى ٣٢٠ مليون سنة. وقد انعدمت المنافسة مع القشريات التى هى أكثر كفاءة بالتأكيد. بل إن تفلطح الجزء البطنى – الظهرى للجسم قد لاءم هذا النمط من الحياة.

والعنصر الآخر الذى كان سائدا بين مجموعة حيوانات الكامبرى هو المسرجانيات – وهى مجموعة بحرية صغيرة لازالت توجد حتى اليوم (٢٥٠ نوعاً)، ولذا فإن لها بعض الأهمية الملحوظة (كان هناك ٧٠٠٠ نوع فى العصر البيولوچى القديم والوسيط). ولهذه المجموعة صدفة ذات شقين تقوم بحماية الحيوان ضد أى عدوان غير عضوى (من المواد التى فى الماء)، وعضوى (من أعداء الحيوان) من البيئة.

وبالنسبة لحيوان ذى تماثل ثنائى ومحور طولى، فإن هناك احتمالين لوضع شقى الصدفة. فهما قد يغطيان الجانب الأيمن والأيسر. أو يغطيان الجانب البطنى والظهرى للحيوان. وقد كان الاختبار الثانى هو الذى تحقق فى حالة المسرجانيات. وقد ظهرت مجموعات أخرى ذات شقين فيما بعد مثل – رقيقية الخياشيم وأوستراكودز .Lamellibranchs, Ostrachods إلى جانب مجموعات صغيرة قليلة، وكلها قد تكون لديها شق أيمن وشق أيسر.

واتجاه الشقين هو الذى يفسر الفرق بين المسرجانيات ورقيقيات الخياشيم، على الرغم من وجود أوجه تشابه خارجية قليلة. ومن بين أقدم المسرجانيات المنتمية إلى الكامبرى السفلى، كان الشقان الكيتينوفو سفاتيان مرتبطين بأجزاء عضلية لينة فحسب. ولازالت هذه المجموعة موجودة للآن. ومن أشهر ممثليها جنس اللينجولا (اللسانية) (الشكل ١٠أ). والذى يوجد الآن فى المحيط الهادى دون أى تعديل فى شكل

الشقين (الشكل ١ ب) واللينجولا مثال لما يسمى "الحفريات الحية"، والتى تنتمى إلى منظومات أكثر حداثة (ومنها مثلا، الكويلكانث من سواحل مدغشقر) على أن اللينجولا هى الأقدم لأنها واصلت الحياة على مدى ٧٥٠ مليون سنة. وتوضح هذه الأمثلة أن تاريخ الحياة لم يكن عملية تطور شاملة فحسب أو ظاهرة تحولات دائمة. حيث أن هناك أيضا أشكالا مستقرة دامت لعشرات الملايين من السنين وربما أكثر من ذلك. ولمعظم المسرجانيات صدفات جيرية ذات شقين يربطهما مفصلات (حيث تتداخل "السنة" الجيرية للشق البطنى مع الجيب المناظر فى الشق الظهرى) عند الطرف الخارجى للصدفة. ثم تقوم العضلات بفتح الشقين للقيام بعمليات التبادل مع البيئة المحيطة كالتغذية والتنفس. وعمل الغدد التناسلية). أو تقوم بإغلاقها فى حالة الخطر (عند مواجهة عدو أو مياه مضطربة). ويمكن مقارنة هذا الهيكل التركيبى (أى صدفة ذات شقين يفتحان ويقفلان بمساعدة مفصلات) بالعلبة التى تحفظ فيها النظارة. و"مبدأ علبة النظارة" هذا يمكن أن يوجد فى حالة رقيقيات الخياشيم. والأوستراكودس.

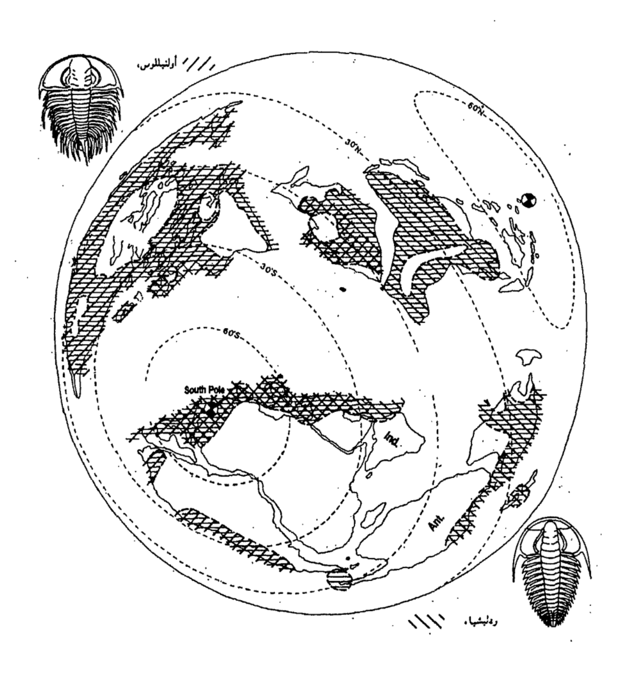
والمسرجانيات حيوانات قابعة لاتتحرك، وهى مثبتة إلى قاع البحر، وعادة بالقرب من الشواطئ، وذلك إما بواسطة ذنيب عضلى يخرج من بين شقى الصدفة عند الطرف الخارجى، وإما مباشرة بواسطة الحافة الخارجية للصدفة (الشكل ٩). ولذلك فإن المسرجانيات تنتمى إلى المجتمع البيئى القاعى (نسبة إلى قاع البحر). وكلمة قاعى Benthic منسوبة إلى كلمة يونانية تعنى "العمق". ويمكن التمييز بين القاعى المتشرد Vagrant Benthos (نسبة إلى الكلمة اللاتينية متشرد "Vagabond"). الذى يمشى أو يزحف على قيعان المحيطات أو البحيرات (ومثال ذلك الترايلوبايت - ثلاثية النصوص)، وبين المسرجانيات القابعة Sessile (نسبة إلى الكلمة اللاتينية Sedentary - جالس على الدوام). وهى مثبتة بشكل دائم إلى الأرضية.

وتتم تحركات أعضاء الفئة الأخيرة بواسطة يرقاتها التى تنتمى إلى مجتمع مائى آخر وهو مجتمع البلاتكتون العوالق Plankton (وهى مشتقة من كلمة اغريقية بمعنى "متجول"). وهذه الكائنات تكون معلقة فى الماء وموزعة بغير إرادتها بواسطة تيارات المياه العذبة أو مياه المحيطات إما لفترات من حياتها (قبل يرقات المسرجانيات والحيوانات الأخرى كالمرجان والإسفنج). وإما طوال حياتها كالعوالق الدائمة (وهي حيوانات ميكروسكوبية وحيدة الخلية أو كائنات نباتية كثيرة).

وتلعب بقية أعضاء الشعب الكامبرية دوراً ثانوياً إذا قورنت بثراء الترايلوبايت - ثلاثية النصوص والمسرجانيات.

وقد كان هناك بالفعل بطنقدميات فى الكامبرى السفلى، إلا أن صدفاتها لم تكن مطوية بالشكل الحلزونى الذى عرف بعد ذلك. فقد كانت شبه مخروطية - وهى إما مطوية بشكل طفيف أو غير مطوية على الإطلاق. كما كانت الرأسقدميات وطبقية الخياشيم (لاميللى برانكس) نادرة الوجود. وقد كان للجلد شوكيات (هومالوزوا Homalozoa) مثل منافذ البحر ونجمة البحر فك سفلى متصل بالهيكل الداخلى بما له من تماثل ثنائى مكون كبسولة وصفائح متجاورة من كربونات الكالسيوم، والمجموعة مثبتة بشكل أو بآخر بالقاع.

وقد ظهرت فيما بين الاسفنجيات والجوفمعويات (المرجانيات) مجموعة أخرى شاذة تنتمى إلى الكامبرى السفلى فى معظم أجزائها، كما أنها كانت تنتشر فى جميع أرجاء العالم تقريبا. وقد كانت تلك



الشكل رقم ٣ : إثنان من ثلاثيات الفصوص (ترايلوبايت) من حقبة الكامبرى وهما أولنيللوس Olenellus و ردليشيا Redlichia. ويختلفان عن بعضهما البعض فى الزخارف، كما أنهما يظهران الاختلافات البيوجغرافية القديمة، فبالنسبة للكامبرى فإن أولينللوس تميز " المنطقة الجغرافية الحيوانية" من نصف الكرة الجنوبى أما الردليشيا فتميز نفس المنطقة فى نصف الكرة الشمالى .. وفيما بينهما مناطق مختلطة.

هى مجموعة الاحياء الكاسية القديمة archaeocyathids. وقد كان جسمها على شكل الكأس ويبلغ طولها نحو بضعة سنتيمترات ومثبتة من جهة القاعدة (الشكل ١١).. وكان هيكل تلك الكائنات محدداً بواسطة جدارين مساميين يربطهما حواجز شعاعية ورأسية، وهو تركيب هيكلى فريد لم يسبق أن وجد فى أية حفريات أخرى أو فى الحيتازوات الحديثة (عديدة الخلايا). وقد كان لأسلوبها فى الحياة أهمية جيولوجية، لأنها كانت تكوّن - فى البحار الكامبرية - حواجز حقيقية ذات امتداد كبير. وبعد لحميات ماقبل الكامبرى Stomatolites فإن مجموعة الأحياء الكأسية القديمة كانت هى التالية فى سلسلة بنائى الحواجز فى تاريخ الحياة. وقد أختفت تماما منذ نهاية الكامبرى.

وفى مقابل التنوع الهائل للحياة الحيوانية للكامبرى فإن الحياة النباتية ظلت فقيرة للغاية كما فى الدهر الحيوى الفجرى حيث كونت الطحالب كل المملكة النباتية، وهكذا فإن اليابسة لم يكن بها أية حياة عضوية، أو على الأقل، أية مجموعات قابلة لأن تتحول أجسادها إلى حفريات

منظومتا الأوردوڤيشي والسيلورى

تعتبر منظومة الأوردوڤيشي أطول المنظومات (٧٢ مليون سنة) بينما يبلغ طول منظومة السيلوري (٢٨ مليون سنة) وهى بهذا أقصرها عمراً. فى عصر الحياة البيولوجية العتيقة. وخلال منظومة الأوردوڤيشي، أصبحت كربونات الكالسيوم - لأول مرة - هى المادة الأساسية فى تركيب الهياكل بينما سادت مادة الكيتين والكيتينوفوسفات خلال منظومة الكامبرى (باستثناء وجود كربونات الكالسيوم فى هياكل الأحياء الكأسية القديمة وبعض الرخويات النادرة وشوكيات الجلد). وذلك فى المسرجانيات وثلاثية الفصوص. وخلال منظومة الأوردوڤيشى وصل التنوع فى مجموعة الترايلوبايت (ثلاثية الفصوص) إلى أقصى مداه، فقد ظهر من بينها مجموعات قادرة على الالتفاف حول نفسها. مثل قملة الخشب المعاصرة - وذلك لتحمى نفسها من الأخطار. وكان العدو الرئيسى لها هو مفصليات الأقدام الكبيرة التى تنتمى إليها العناكب والعقارب المعاصرة مثل : الروديا العملاقة وهى سباحة رشيقة ومن آكلات اللحوم. وقد بلغ طول جنس البتيروجوتسى Pterygotus أكثر من مترين!. ولما كانت هذه الكائنات العملاقة قد تكيفت فى البداية على الحياة البحرية، فإنه يمكن العثور عليها فى بيئة البرك نحو نهاية منظومة السيلورى ومن السلالات المعاصرة لهذه المجموعة. مايعرف باسم "ملك السراطين" Limulus (وهو من السرطانات الرخوية)، ويعيش فى منطقة الكاريبى والمحيط الهندى. ويعتبر هو الآخر من "الحفريات الحية".

وقد بدأت تسود من بين المسرجانيات أشكال لها شقان جيريان ومفصلات خلفية. أما رقيقيات الخياشيم أو Lamellibranchs التى كانت نادرة للغاية فى منظومة الكامبرى فإنها انتشرت فى ستة رتب مع تعدد الأنواع، وقد كان لها شقان يغطيان جانبيى الجسد اللين، من اليمين واليسار ويتصلان معا بمفصلة ظهرية محققين بهذا المبدأ الوظيفى "لعلبة النظارة".

أما المرجان النموذجى الذى كان مجهولا فى منظومة الكامبرى فإنه أصبح منتشراً على نطاق هائل، فقد بدأ فى منظومة السيلورى على هيئة أشكال منعزلة، وسرعان ما بدأ فى بناء المستعمرات الحاجزية وبهذا حلت محل صخور الحيوانات الكأسية فى الكامبرى.

والرأسقدميات (التي ينتمي إليها في العصر الحاضر الحبار ومنه السيبيا والسبيدج والأخطبوط وغيرها) التي كانت هي الأخرى نادرة في منظومة الكامبري، قد بدأت تنمو بشكل غير عادي. وقد كان لهذه الأشكال التي تحولت إلى حفريات صدفة جيرية خارجية. وقد سادت في البداية أشكال على هيئة مخروطات مستقيمة (أورثوسيراس، أو ذات انحناء طفيف تحتوي بداخلها على غرفة يعيش فيها الحيوان وتضم أجزاءه اللينة ومجساته بالإضافة إلى قمع وعدد من الحجرات الموزعة إلى صفوف تسمى الغرف الهوائية وهي مملوءة بمادة غازية. وهذه المادة الغازية هي التي تمكن الحيوان - بما لها من قوة متجهة إلى أعلى - من أن يسبح، في مقابل الرخويات الأخرى التي كانت في الأصل قاعية مثل رقيقية الخياشيم والبطنقدميات. وقد وجدت نماذج عملاقة من الرأسقدميات يصل طول صدفتها إلى نحو ٤٫٥ متر (إندوسيراس Endoceras). ثم سادت في السيلوري أشكال ملتفة حول نفسها وهي أسلاف حيوان النوتي أو البحار المعاصر (Nautilus) الذي يعيش في المحيط الهادي.

والكائنات الحية المستعمرية والمعروفة بالخطيات Graptolites هي التي تميز بشكل فريد تقريبا منظومتي الأوردوفيشي والسيلوري بكثرتها وشيوعها. وتتكون الخطيات من جذع متماسك، مستقيم أو منحن أو ذي أفرع وسلسلة من الخلايا الكيتينية (طولها من ٢ إلى ٣ ملليمتر) تمثل أفراد المستعمرة. وكانت تلك الأكياس سكنا للبولب Polyps أو الرابدوسوما Rhabdosoma. وهي مستعمرة الخطيات. وأحيانا ما كانت عدة مستعمرات خطية تتحد معا مكونة مايسمى "بالمستعمرة العملاقة". التي تحمل تكوينا طافيا ضخما على هيئة قبة. وعند قاعدة تلك الحافلة الهوائية كانت توجد كرات صغيرة. وأغلفة الغدد التناسلية التي تنتج أجنة الرابدوسوما Rhabdasoma. وقد تكيف هذا التركيب تماما لحياة البلانكتون - العوالق في المناطق البحرية الهادئة في كل من البحار الأوردوفيشية والسيلورية) وبعيدا عن المناطق الساحلية. وللخطيات علاقات حديثة بجناحيات الخياشيم Prerobranchia وهي مجموعة تنتمي أيضا إلى الحبليات .. أسلاف الفقاريات.

وقد وجد في الأوردوفيشي بالفعل أوائل ممثلي شوكيات الجلد الحديثة (قنافذ البحر، ونجوم البحر، وأفاعي البحر، وأشباه الزنابق في المحيطات المعاصرة). وأول ثلاثة من هذه المجموعات تنتمي إلى الحيوانات القاعية، المتشردة الزاحفة ولها أشواك وأذرع ممتدة على الأرضية وبفتحة متجهة إلى أسفل. أما أشباه الزنابق فقد كانت في الغالب قابعة وملتصقة بقاع البحر بواسطة الفك السفلي وفوهتها متجهة لأعلى وتتميز الهياكل الجيرية لشوكيات الجلد بتماثل خماسي (مثل الأذرع الخمسة لنجمة البحر أو أفعى البحر). على أن دراسة تكوين أجنة شوكيات الجلد المعاصرة تبين أن المراحل اليرقية ذات تماثل ثنائي، وعلى ذلك يكون التماثل الخماسي حالة مشتقة من التماثل الثنائي. وغالبا ما يعكس علم الأجنة (تكون الأجنة) أصل تكون تلك الشعبة (أو تاريخ الحفري القديم للمجموعة). وأشباه الزنبقيات ذات الفك السفلي هي التي سادت عصر الحياة البيولوجية العتيقة؛ ولم يبق منها اليوم أكثر من مجموعة ضئيلة جدا من بين شوكيات الجلد.

ومن الواضح أن بزوغ أول الفقاريات خلال العصر الأوردوفيشي يعتبر من الأحداث المهمة. وقد كانت

تلك الفقاريات عبارة عن أسماك مدرعة، وهيكلها المحورى لم يزل غضروفياء. أما الجسم فقد كان محميا بواسطة هيكل عظمى خارجى ومغطى بواسطة قشور أو صفائح عظمية. ولم يكن لتلك الكائنات أية فكوك. وكان لفتحة الفم أداة امتصاص تشبه تلك التى لدى سمك الجلكا (وهو يشبه الأنقليس) ما يستطيع بواسطتها امتصاص الطين من قاع البحر وترشيح الميكروبات والجسيمات والحبيبات العضوية الدقيقة خلال الخياشيم قبل أن ينقلها إلى المعدة. وتعود التسمية "لافكية (من الكلمة اليونانية Agnath بمعنى بدون و grathos بمعنى فك) التى تميز المجموعة إلى الصورة العتيقة للتركيب وأجسام تلك الحيوانات الأوردوفيشية ظلت مغطاة بقشور صغيرة.

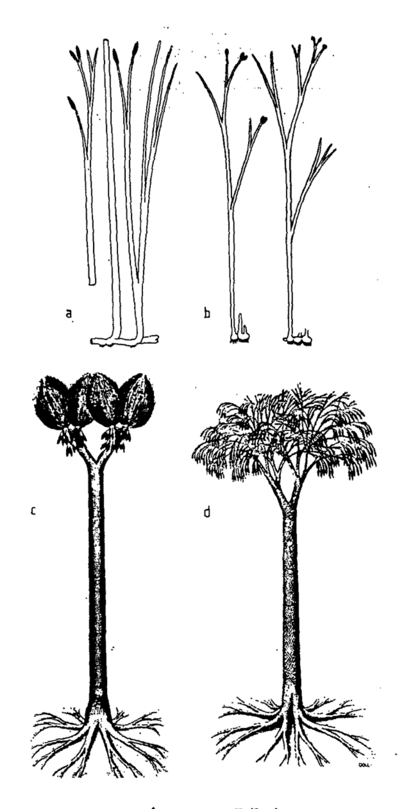
أما فى منظومة السيلورى فقد ظهرت حيوانات لافكية ذات دروع حقيقية ومزودة بصفائح عظمية ضخمة على الجزء الداخلى للجسم (Pteraspis)، وأطلق عليها الدرع الرأسى (نسبة إلى الرأس).

وقد وجدت أول سمكة حقيقية (Pisces) فى نفس وقت تواجد الأسماك اللافكية. وقد كان لها فك علوى وفك سفلى مفصلى قادران على الإمساك ومضغ فرائس أكبر؛ وقد أدى هذا التكوين المتطور إلى فتح آفاق جديدة للتغذية. وهو متطلب أساسى وفهم للتطور اللاحق للأسماك ولرباعية الأرجل بما فى ذلك الإنسان!.

ولقد كانت الحياة النباتية كلها بحرية، فقد سادت الطحالب الجيرية والبكتيريا السيانيدية (الزرقاء)، إلا أن بعض الكائنات الدقيقة وحيدة الخلية أخذت هى الأخرى فى الظهور، ومنها الأركتياركا acritarcha التى انتشرت على نطاق واسع ويمكن أن توجد إلى اليوم.

على أننا لانجد فى منظومة الأوردوفيشى أو فى الجانب الأكبر من السيلورى أى شىء أكثر مما كان فى الكامبرى أو ترسيبات أرضية تحوى من حفريات النباتات والحيوانات مما هو ذى أصل غير بحرى. وفى نهاية السيلورى فقط بدأت تظهر أول بقايا النباتات ذات أنسجة وعائية (مثل كوكسونيا Cooksonia). وهى أقدم النباتات البحرية. أما المجموعة المسماة بسيلافايتا Psilophyta فلم يكن لها أوراق أو جذور حقيقية (الشكل ٤). وقد كان لتلك النباتات براعم مدفونة فى الأرض وجذمورات (ساق تشبه الجذر) تنطلق منها براعم هوائية. وعند أطراف كل برعم كان يوجد كيس بوغى على هيئة حقيبة والجذمورات التى لها شعيرات وبراعم ماصة هى التى تكون منظومة الأنسجة الوعائية التى تنقل الماء والغذاء. والسلف البحرى الصرف لهذه النباتات - ومن المحتمل أن يكون الطحالب الخضراء (Chlorophyceae). هى التى كانت محاطة بالماء والغذاء. ولكى تواصل الحياة على اليابسة. وفى الهواء فإنها احتاجت إلى منظومة وعائية لتوزيع هذه المواد إلى جميع أجزاء النبات البدائى. وإلى جانب ذلك فإن الجهاز الوعائى قد كان يقوم بدور النسيج الذى يحفظ النبات قائما وهو أمر لم يكن ضروريا فى الطحالب القديمة التى كانت مغمورة فى الماء، وتجعلها قوى الطفو فى وضع قائم.

وبظهور النباتات الأولية عند نهاية السيلورى (منذ ٤١٠ ملايين سنة) بدأ غزو المناطق البرية لليابسة. أوضح الغطاء النباتى شرطا ضروريا لاغنى عنه لوجود نباتات أكثر تطورا أو تعضية ولظهور أول الحيوانات البرية.



الشكل رقم ٤ : يسايلوفايتا Psilophyta (نبات بدائى) ٤أ: رينيا Rhynia من العصر الديفونى، ٤ ب: هورنيوفايتون Horneophyton من العصر الديفونى (ارتفاعه ٢٥سم)، ٤ جـ: سيجيللاريا Sigillaria من الكربونى الأعلى (ارتفاعه ٣٠ سم)، ٤ د: ليبيدودندرون Lepidodendron وهو نبات آخر من العصر الكربونى وله نفس الأبعاد.

منظومة الدڤونى

لقد سجل استعمار اليابسة تقدما ملحوظا خلال منظومة الديڤونى (٥٥ مليون سنة) ووصلت النباتات البدائية إلى أوجها ولكنها مع ذلك انقرضت قبل نهاية هذه المنظومة. وتطورت منها مجموعة كبيرة مثل ذيل الحصان (كالاميت)، والطحلب الهراوى (رجل الذئب)، والسرخس (تيريدوفايت). وخلال منظومة الديڤونى السفلى فإن حجم هذه النباتات اللازهرية قد كان يتراوح بين بضعة سنتيمترات ومترين. وبنهاية هذه المنظومة وجدت أشجار حقيقية وذات ارتفاعات تتراوح بين ٨ أمتار وعشرين متراً، وظهرت فى نفس الوقت أول نباتات عارية البذور وهى أسلاف الصنوبريات.

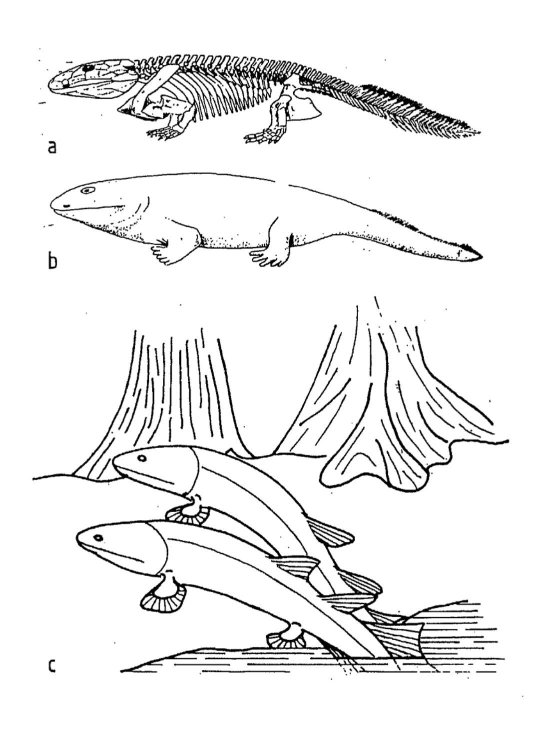
ونباتات الديڤونى التى وجدت على سطح اليابسة كلها، قد كانت مقدمة لتطور الحياة البرية، حيث بدأ ظهور أول الحلزونات (البطنقدميات) ورقيقيات الخياشيم فى المياه العذبة، والعناكب والعقارب والحشرات المجنحة وغير المجنحة.

وبنهاية منظومة الديڤونى حدثت ظاهرة غاية فى الأهمية حيث ظهرت أول الفقاريات البرية. وقد كان هيكل هذه الحيوانات من ذوات الأربع ومنها الإكتيوستيجا Ichtyostega نموذجاً لذلك الجنس (شكل ٥) الذى ظل يحتفظ بعدد من التكوينات التى هى وسط بين تكوينات الأسماك والبرمائيات (له زعنفة ذيلية متصلة بأطراف الأقدام الأربعة ليتمكن من المشى على اليابسة، وتكوين للجمجمة له نفس مميزات الأسماك). وقد وجد حيوان الإكتيوستيجا فى شرق جرينلاند وأستراليا، وقد أشارت الاكتشافات إلى أن تلك الحيوانات كانت منتشرة فى أرجاء العالم منذ الديڤونى.

والأسماك التى انحدر منها حيوان إكتيوستيجا كانت من قصبيات الزعانف التى ظهرت لها رئات إلى جانب الخياشيم .. وتمكنت بمساعدة تلك الرئات والزعانف .. وبما زودت به من هيكل داخلى صلب أن تغادر المياه. وتبدأ مغامرتها - وإن كان ببطء في البداية - فوق سطح الأرض لكى تغادر على سبيل المثال - البحيرات أو الأنهار التى بدأت تجف. ومن الآباء المحدثين لتلك الحيوانات السكويلكانث (اللاتيميريا) Latemeria المشهور.

وإلى جانب قصبيات الزعانف التى عاشت فى المياه العذبة كان هناك العديد من الأسماك الأخرى، واللافكيات، والأسماك الحقيقية" (بيشى وجناتوشوماتا). وبلاشك فقد كان أكبر الجميع حيوان الدينيكتس Dinichthys الذى كان يبلغ طوله ستة أمتار، وقد كانت له نتوءات عظمية تعمل عمل الأسنان، أما الأسنان الحقيقية فقد ظهرت بالفعل لدى أسلاف الأشلاقيات (وهى الأسماك الغضروفية) والأسماك العظمية.

ومن بين اللافقاريات البحرية كلها فإن ثلاثيات الفصوص - الترايلوبايت بدأت فى الاندثار بعدما وصلت إلى أوجها فى العصر الأوردوڤيشى. أما الخطيات فقد انقرضت تماما. وتتميز أشكال الحياة



الشكل رقم ٥ : إكتيوستيجا : ٥ أ: الهيكل العظمى مكتملا وبه أطراف الأقدام الأربعة مع بقايا الزعنفة السمكية. ٥ ب: إعادة تكوين الحيوان ٥ جـ: قصبات الزعانف عند خروجها من الماء.

الديڤونية بوجود المسرجانيات وشوكيات الجلد ذات الفكوك. أما المرجانيات وهى المجموعة الثالثة من بناة الحواجز (بعد اللحميات والأحياء الكأسية القديمة)، وهى التى كانت موجودة بالفعل فى العصر السيلورى واستمرت فى التطور خلال العصر الديڤونى.

وقد كانت هناك تغيرات مهمة بين الرأسقدميات. ففى عصر الحياة القديمة، سادت شبيهات حيوان النوتى. وخلال العصر الديڤونى ظهرت الأمونيات ammonaids (الأمونيدات) واستمرت حتى نهاية العصر الطباشيرى (الكرتياسى)، أى زهاء ٣٠٠ مليون سنة (شكل ٦) وأهم مميزات تلك الحيوانات هو التعقيد الشديد فى تركيب الحواجز بين الغرف المتتابعة داخل الصدفة، مما أعطى الأخيرة مقاومة أفضل للضغط الهيدروستاتيكى للمياة.

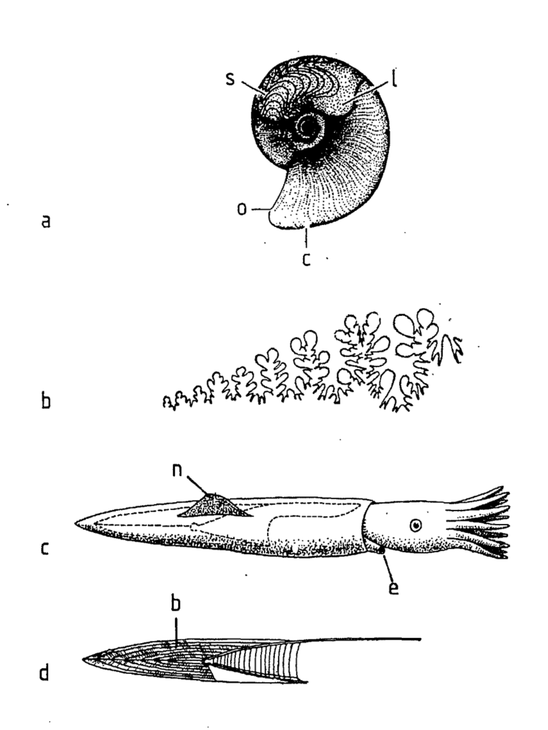
ولقد كانت المخروطيات عبارة عن حفريات بحرية دقيقة يتراوح طولها بين ٢ر٠ إلى ٣ ملليمترات، ولقد كانت نادرة فى الكامبرى ومنتشرة على نطاق واسع فى الأوردوڤيشى والسيلورى، ووصلت إلى أوجها فى الديڤونى والكربونى، ثم عادت وأصبحت نادرة فى البرمى واختفت فى الترياسى، والمخروطيات الديڤونية كانت على شكل المشط وإن كانت الألواح ذات أشواك والقضبان مسننة. وفى الواقع فإن تلك لم تكن سوى أجزاء منفصلة من أداة من فوسفات الكالسيوم تحيط بفتحة الفم وتساعد فى استيعاب وابتلاع حبيبات الغذاء. وهى تنتمى إلى حيوان ذى جسم لين لا يمكن أن يتحول إلى حفرية. والمخروطيات مهمة جدا بالنسبة لعلماء الطبقات من أجل وضع الحدود بين العصور والمنظومات ولوضع أسس المقارنة على مستوى العالم كله، لأن تلك المخلوقات كانت شائعة جدا وتطورت بسرعة.

منظومة الكربونى

يتميز العصر الكربونى (٦٥ مليون سنة، وأحد أطول العصور فى عصر الحياة البيولوجية القديمة) بغزارة النباتات على كل السطح اليابس. وحقول الفحم الجوى فى العالم كله مصدرها غالبا من هذا العصر ولذا سمى باسم الكربون.

وقد وصلت مجموعة النباتات الوعائية اللازهرية مثل ذيل الحصان (الكالاميت)، والطحلب الهراوى (رجل الذئب)، والسرخسيات (وهى ما انحدر من النباتات البدائية) إلى أوج تطورها فى هذا العصر. وهى تمثل - وخاصة الطحلب الهراوى - غالبية النباتات المستنقعية فى العصر الكربونى، وهى المصدر الرئيسى للفحم (الكربون) فى حقول الفحم.

وقد وصل ارتفاع نبات ذيل الحصان ورجل الذئب إلى نحو ٣٠ متراً، وبلغ قطر جذعه نحو مترين. كما كانت السرخسيات أيضا نباتات شجرية يصل ارتفاعها نحو ١٠ أمتار (مثل سلالاتها الموجودة فى المناطق الاستوائية حاليا)، أما النباتات عارية البذور فقد كانت ممثلة بمجموعة منقرضة وهى نباتات البذور المجنحة. وبنهاية العصر الكربونى ظهرت أول نباتات حاملة للبذور على هيئة أشجار صنوبرية.



الشكل رقم ٦ : بعض الرأسقدميات من العصر الجوراسى والطباشيرى. ٦ أ: صدفة أمونيت (بالحجم الطبيعى). ٦ ب: تكوين معقد جدا لأمونيت من العصر الجوراسى (بالحجم الطبيعى). ٦ جـ: إعادة تكوين أحد السيجاريات (البلمنيت Belemnite بالحجم الطبيعى). ٦ د: الهيكل الداخلى متنصلا مع ظهور عنصر المنقار الهام. (ب) مايسميه علماء الحفريات القديمة "السيجار Beleminte".

ونتيجة لانتشار وتنوع النباتات فإن الحياة الحيوانية البرية أخذت فى الازدياد، فقد وجد حينئذ نحو ١٣٠٠ نوع من الحشرات بما فى ذلك الأشكال غير المجنحة (حشرات عديمة الأجنحة Apterygota) التى كانت معروفة بالفعل فى العصر الديڤونى، والأشكال المجنحة (حشرات مجنحة Pterygota). وفى الحشرات القديمة جدا فإن الأجنحة لم يكن بالإمكان طيها بطول الظهر (كما فى حالة ذبابة الفتاة Damselfly المعاصرة). وأكثر الحشرات شهرة ويبلغ طول جناحيها ٧٥سم هى حشرة من جنس ميجانيورا Meganeura. وهذه "الطيور" التى عاشت فى غابات العصر الكربونى (لم تظهر الطيور الحقيقية حتى بدأ العصر الجوراسى) كانت تمتلك أدوات للمضغ وكانت تتغذى على النباتات والجيف.

واستمر تطور الفقاريات على اليابسة. وسادت البرمائيات التى كانت هياكلها وجماجمها أكبر وأكثر عظاما من تلك التى للسلمندر والضفادع المعاصرة. وكانت تقضى كل فترة الصبا فى الماء متنفسة بواسطة الخياشيم. وعندما تصبح بالغة فإنها تغادر الماء وتتنفس بواسطة الرئتين. وإن كان عليها دائما أن تبقى غير بعيدة عن بيئة مائية لوضع البيض الذى لم يكن له غلاف بعد ليحميه من الجفاف (آنامنيا Anamnia).

وبجانب هذه الحيوانات ذات الرءوس القديمة (وسميت هكذا بسبب الجماجم التى أصبحت عظمية تماما فيما عدا فتحتى العينين وفتحة الأنف) فقد بدأ ظهور الزواحف. وقد كانت تلك الزواحف على درجة أعلى من التطور، بحيث كان لها أطراف أكثر تطوراً مما ساعد الحيوان على الحركة بشكل أفضل، كما أصبح البيض مغلفا داخل غشاء سميك (آمنيوس Amnios. وذلك قبل بيض الطيور والثدييات الأولى).

ثم اختفت الحيوانات عديمة الفك والحيوانات قشرية الجلد، ونتيجة لذلك فإن الأحياء السمكية فى العصر الكربونى لاتبدو بالنسبة لنا غريبة. وقد سادت اللمعيات البحرية والأشلاقيات (الأسماك الغضروفية)، بما فى ذلك العديد من الأنواع ذات الأسنان العريضة القادرة على تحطيم أصداف المسرجانيات والرخويات.

ومن بين اللافقاريات البحرية فإن ثلاثيات الفصوص Trilofitts قد انخفضت إلى خطوط تطورية قليلة. وإلى جانب المنحدبات ذات الأحجام الميكروسكوبية الدقيقة والتى عرفت منذ الكامبرى فإن الأشكال العملاقة بدأت تظهر. ومنها المغيزلات (من جنس Fusulina). والتى يتراوح حجمها بين حبة القمح إلى حبة البازلاء، وتشكلت بعد ذلك لتكون صخوراً حقيقية.

منظومة البرمى

لقد اكتسبت النباتات عارية البذور - كالصنوبريات، ونبات الجنكه، والنخيل المصرى (سياكاديل)

سيادة أكبر خلال العصر البرمى (٤٠ مليون سنة) وتفوقت على النباتات الزهرية التى كانت سائدة خلال عصر الحياة النباتية القديمة. ومعنى هذا أن عصر الحياة النباتية الوسيطة قد بدأ فى منتصف العصر البرمى على عكس عصر الحياة الحيوانية القديمة (راجع الجدول). وفى الواقع فإن عصر الحياة البيولوجية العتيقة البرمى ينقسم إلى جزء علوى وفيه نباتات عارية البذور وآخرسفلى وفيه ظلت النباتات الزهرية سائدة. ويمتد عصر الحياة النباتية الوسيط خلال العصر الترياسى، والجوراسى، وحتى منتصف الطباشيرى (راجع الجدول).

إن تنوع الحياة النباتية الوعائية على اليابسة والتى أخذت تبدأ فى العصر الكربونى، قد استمر فى العصر البرمى. وقد حدد علماء النباتات القديمة على أربعة مقاطعات نباتية على القارة الأم التى عرفت باسم پانجايا Pangaea. وعلى قارات نصف الكرة الأرضية الجنوبى. والتى تجمعت معا تحت اسم جوندوانا Gondwana (وهو مشتق من اسم أحد الشعوب الهندية "جوند" Gond) وجدت النباتات الخاصة بجوندوانا. وقد تميزت تلك المنطقة بوجود نبات جلوسوبتيرى Glossopteris (الألسنة المجنحة). وهو نبات من ذوات البذور المجنحة الذى لم يكن موجودا مطلقا فى مقاطعات النصف الشمالى للكرة الأرضية. وعلى الجانب الآخر فقد كانت نباتات رجل الذئب (وهو من اللازهريات الوعائية) الضخمة (ومنها السيجيللاريا Sigillaria والليپيدودندرون Lepidodendron) والتى يكن أن تتواجد فى الشمال قد اختفت من منطقة جوندوانا وحل محلها أجناس أخرى مثل القلمينات (Calamites) والسرخسيات.

وقد غطيت الطبقات المحتوية على الحياة النباتية فى كل من أستراليا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية والهند (جوندوانا) برواسب مثلجية (ركام الثالج) بعمق نحو ١٠٠٠ متر على امتداد مسافة تبلغ نحو ١٠٠٠ كيلو متر. وقد كان ذلك نتيجة للتثلج الكبير لنصف الكرة الجنوبى فى كل من العصرين الكربونى والبرمى. ولعل الأوراق الصغيرة الصلبة وحلقات النباتات عارية البذور تعكس هذا المناخ البارد، الذى هو نتاج التثلج السابق.

ومن ناحية أخرى، ففى قارات النصف الشمالى للكرة الأرضية – أى فى المقاطعات التى عرفت باسم الأوروأمريكية والأنجارية (نسبة إلي نهر أنجارا الذى يصب فى بحيرة بايكال فى جنوب شرق آسيا) وكاتيسيا (نسبة إلى كاتيى. وهو الإسم القديم للصين) – فقد ساد مناخ أدفأ بشكل أو بآخر، بحيث تمكنت بعض النباتات اللازهرية ومجنحة البذور من التطور، ومنها – مثلا – "جيجانتوپتريس" Gigantopteris فى مقاطعة كاتيسيا.

وقد أثرت الأحداث المناخية والچيولوچية - مثل تكون القارة الأم "پانچايا" من خلال تكتونيات الصفائح، ومولد سلاسل الجبال، والتثلج العظيم لجوندوانا، والتغيرات المناخية للجزء الشمالي من "پانچايا" - بشكل واضح على الحياة النباتية البرية؛ فعلى سبيل المثال، أدى تطور الحشرات إلى ظهور طور الخادرة (أو العذراء)، مما مكنها من البقاء على قيد الحياة فى ظروف مناخية وغذائية غير مواتية.

أما الزواحف فقد مرت فى العصر الپرمى بتطور هائل؛ وقد كان ذلك أول أوج لها. وكما حدث فى الحياة النباتية فى القارة الأم "پانچايا" فقد كان من أهم مالوحظ - التنوع الهائل فى الأشكال التى استطاعت استعمار مجموعة متنوعة ضخمة من البقع البيئية. ويستطيع المرء أن يجد أصول الخطوط العظائية العظيمة المنتمية إلى عصر الحياة البيولوچية الوسيطة، وهى الزواحف الثديية التى أنتجت - عند حدود العصرين الترياسى والچوراسى - أول الثدييات. كما سجلت للمرة الأولى فى تاريخ ذوات الأربع عودة الحياة البرية إلى الحياة المائية مرة أخرى كما حدث فى حالة جنس الغطاءات الوسيطة Mesosaurus.

وعلى الجانب الآخر فقد كان تغير الحياة البحرية ضئيلا؛ واستمرت تحت ظروف الكربونى؛ وإلى جانب الجونيتات القديمة فقد ظهرت مجموعات ذات زخارف أكثر تموجاً وتعقيداً. ثم غدت الترايلوباتيات منقرضة تماما أما المسرجانيات فقد ظلت بشكل أو بآخر مستقرة ومحتفظة بأسلوب "علبة النظارة الظهر - بطنية" فيما عدا جنس ريشتوفينيا Richthofenia. ومن الطبيعى أن أصداف المسرجانيات كانت مفلطحة. ومثبتة بواسطة صمام بطنى إلى قاع البحر (الشكل ٩). وقد كان هذا الصمام فى "الريشتوفينيا" مستطيلا للغاية ويتخذ شكل المخروط التى يتصل عند طرفه المدبب. أما الصمام الظهرى فقد أصبح غطائيا (وهنا نلحظ التقاء غريباً مع بعض اليوليبات. والروديسيتدات). وقد كان الغرض الوظيفى لهذا "التكوين" هو الوصول إلى مستوى أعلى فى المياه حيث مصادر الغذاء البلانكتونى (المكون من العوالق) أقل ندرة مما هى فى القاع.

وقد كانت المنخربات (المثقبات) العملاقة، والمغيزلانيات وأقاربهما كالشقاجرنيايدا schugerinidae، منتشرة هى الأخرى فى البحار الاستوائية الدافئة وعلى الرغم من هذا فإنها انقرضت بنهاية العصر البرمى.

الحقب الثانى - الحياة الوسيطة - الحياة البيولوچيةالوسيطة

يمتد عصر الحياة البيولوچية الوسيطة حسب التقويم المطلق لتاريخ الحياة نحو ١٨٥ مليون سنة. وقد دامت مجموعة من المنظومات، عرضت باسم الحياة - الظاهرة أو الحياة البيولوچية الظاهرة نحو ٥٧٠ مليون سنة، وذلك بدءا من الكامبرى وحتى الهولوسينى -

الوقت الحاضر - (انظر الجدول) أى أن عصر الحياة البيولوچية الوسيطة (١٨٥ مليون سنة) يكوّن ٥ر٣٢٪ من فترة الحياة البيولوچية الظاهرة (أما عصر الحياة البيولوچية العتيقة بسنواته الثلاثمائة وعشرين (٣٢٠) فيكون ٥٦٪ من الحياة البيولوچية الظاهرة.

منظومة الترياسى

لقد تميزت الحياة البحرية فى عصر الحياة البيولوچية العتيقة بالتنوع الهائل فى ثلاثيات الفصوص (الترايلوبايت)، والخطيات (جرابتو لايت). والمسرجانيات (براكيوبودا) فى أطوارها الأقدم، كما تميزت بوجود الجونياتيت فى أطوارها التالية. وقد اختفت كل هذه المجموعات عند بداية العصر الترياسى (٤٥ مليون سنة، راجع الجدول)؛ إما بالانقراض كالمجموعتين الأولى والثانية، وإما بالتطور كالمجموعتين التاليتين. وتعتبر الأمونيتات Ammonites هى الدليل الأحفورى السائد، ليس بالنسبة للعصر الترياسى فحسب ولكن لكل عصر الحياة البيولوچية الوسيطة، ونقطة التعرف المميزة هى درجة تعقد التموجات والزخارف وآثار تكون الحواجز على جدران الصدفة. وفى حالة الجونياتيت القديمة مثلا فإن هذه الزخارف نفسها لاتبين سوى تموجاً واحداً بسيطاً.

وقد كانت هذه التموجات معقدة جدا فى معظم أمونيتات العصر الترياسى. وقد كانت تلك الأمونيتات - مثلها فى ذلك مثل الجونيتات - قادرة على الطفو والسباحة وأكل الحيوانات الدقيقة أو الكائنات الحية الأكبر من ذلك. وقد كانت زيادة تعقد خيوط الالتحام بالصدفة سببا فى زيادة استقرارها فى مواجهة الضغط الهيدروستاتيكى للمياه مما سمح للحيوان بحرية أكبر عند الغوص. وبفضل ذلك التطور فإن تلك الرخويات سادت المسرجانيات. ومع هذا فقد واصلت بعض خطوط المسرجانيات حياتها، بل وتطورت إلى العديد من الأنواع فى العصر الترياسى وعصر الحياة البيولوچية الوسيطة (ومنها - مثلا - التريبراتوليدات Terebratulids ورينكونيلليدات Rhynchonellida).

وكان للجلدشوكيات القديمة التى سادت خلال عصر الحياة البيولوچية العتيقة، ممثليها خلال العصر البرمى. وقد بقى منها فقط أشباه الزنابق القابعة ذات الفكوك والتى كان يصحبها قنافذ البحر (urchins) التى كانت قادرة على الحركة بفضل الأشواك العديدة التى كان الحيوان يمشى عليها كما لو كان يسير على ركائز (عكازات)، ونجمة البحر (asterods) القادرة على الزحف بمساعدة أذرعها.

وقد ساد من بين الأسماك كل من الأشلاقيات والجانويدات، التى كان مظهرها الخارجى يشبه إلى حد كبير الأسماك المعاصرة. إلا أن أجساد الجانويدات كانت مغطاة بقشور كثيفة مع طبقة من المينا.

وكانت الحياة النباتية فى بحار العصر الترياسى تحتوى على طحالب خضراء قادرة على

إفراز هيكل من كربونات الكالسيوم (الطحالب الجيرية). وقد شيدت تلك الطحالب حواجز صخرية عملاقة، وبشكل خاص في منطقة الألب الشرقية.

والحياة النباتية البرية كانت تعج بالنباتات عارية البذور، وقد اختفت النباتات اللازهرية العملاقة المنتمية للعصر البرمى - كربونى، وإن كانت نباتات اللايكوفايتا التى بلغ طولها من متر إلى مترين (الحزازيات) قد أظهرت تكيفا للحياة فى البيئات الجرداء (مما يقارن بنباتات الصبار المعاصرة). ويمكن أن توجد مثلا - فى العصر الترياسى السفلى فى كل من فرنسا وألمانيا.

أما الحيوانات الستيجوسيفالية Stegocephalian (أو ذات الرأس المدرعه) - وهى برمائيات عملاقة يبلغ طول جمجمتها نحو متر واحد ولها نسب غريبة وأطراف قصيرة، وتعيش عند حواف البحيرات والبرك. فقد ازدهرت للمرة الأخيرة ثم انقرضت عند نهاية العصر الترياسى دون أن تترك خلفاً لها. ثم ظهرت أوائل الديناصورات وأوائل السلاحف كما عادت مجموعة أخرى إلى المياه ومنها - على سبيل المثال - اسلاف الإكتيوصور ichtysaur والبلسيوصور Plesiosaur المنتمية إلى العصر الچوراسى

منظومة الچوراسى

ببزوغ العصرالچوراسى (٦٥ مليون سنة، راجع الجدول) فإن حدثاً هاماً وقع بين الأمونيتات؛ فكثير من أجناس العصر الترياسى التى كانت متخصصة إلى حد بعيد قد أصبحت منقرضة تماما فى أغلب الأحوال فيما عدا ثلاثة خطوط (وجنس فيللوسيراس Phylloceras - على سبيل المثال - قد تخطى حدود العصرين الترياسى - الچوراسى وأصبح مصدرا للموجة الثانية العظيمة لتنوع الحياة الأمونيتية فى بحار العصرين الچوراسى والطباشيرى). ولازالت أسباب هذه الظاهرة مجهولة. وتعتبر البلمناتيات (السيجاريات) مجموعة أخرى من الر أسقدميات التى كانت منتشرة جدا فى عصر الحياة البيولوچية الوسيطة وقد كان يمثلها الأسلاف التابعين للعصر الترياسى. وقد كانت تلك الكائنات تشبه إلى حد كبير - فى مظهرها الخارجى - حيوان الحبار المعاصر (وهو من جنس السبيا أو السبيدج). وكان لها رأس، وملامس، وقمع، وزعانف جانبية؛ وإن كان الجزء الخلفى مزوداً بمنقار. أما الجسم فكان جيريا طويلا يشبه السيجار ويحمل زعانف جانبية اضافية. ولم يتبق من السيجاريات سوى تلك المناقير.

وقد ظهرت خلال الچوراسى قنافذ البحر التى احتفظت بالتركيب القاعدى خماسى الأشعة مع وجود شكل ثنائى محدد بالكبسولة (العليبة) وقد انحدرت تلك القنافذ البحرية ثنائية التماثل من الأشكال "الاعتيادية". وقد عاشت قنافذ البحر الاعتيادية فى البيئات الساحلية والتى يكون فيها قاع البحر صلبا، تماما كما تفعل إلى يومنا هذا. ويبدو أن

التماثل الثنائى هذا قد نتج عن تكيف مع البيئة الغرينية (الطينية). والتى كانت القنافذ البحرية تدفن نفسها فيها وتتغذى على الطمى، فى حين أن القنافذ البحرية الاعتيادية، ازاء مشيها على الأرض بواسطة مالها من أشواك، قد زودت بفكوك تمكنها من الإمساك بأشياء أكبر (مثل اطار ذى الصدفتين، والبطنقدميات، والطحالب، وهلم جرا).

وقد ظهرت أول سمكة عظمية حديثة بين الأسماك البحرية. وقد كان لديها عمود فقرى عظمى تماما بدلا من الهيكل الغضروفى لأسلافها. ومن ناحية أخرى فقد تقلص الدرع القشرى للجانويد الذى عاش فى عصر الحياة البيولوچية العتيقة والترياسى. وقد عاشت الأسماك العظمية جنبا إلى جنب مع الأشلاقيات. ولكن بأعداد منخفضة وبتكيف خاص. وقد كانت تلك هى أسلاف سمك الشفنين البحرى المعاصر على سبيل المثال، وكان جسده مفلطحاً وزعانفه الصدرية كبيرة وعلى هيئة أجنحة. وقد كان هناك - بعد ميزوصورات العصر البرمى - وفى محيطات عصر الحياة البيولوچية الوسيطة، حالة ثانية للزواحف البرية التى تعود إلى حياة الماء وهى حيوان الإكتيوصور الذى يشبه فى مظهره الخارجى حيوان الدرفيل تماما مع وجود زعنفة ذيلية هائلة، بمثابة العضو الفعال فى الدفع داخل الماء ولكن فى الوضع الرأسى. وهناك صورة أخرى من صور التكيف عن البلزيوصور والتى كانت لدى الأسلاف فى العصر الترياسى. فقد كانت أطرافها المستديمة متطورة جدا وتحورت لتأخذ شكل المجاذيف لتساعد على السباحة، ولابد أنها لعبت الدور الرئيسى فى حركة تلك الكائنات كما حدث فى حالة السلاحف (الترسة). وإلى جانب هذه المخلوقات البحرية التى انقرضت عند نهاية العصر الطباشيرى، كان هناك التمساحيات التى - بدءا من الحقب الثالث - احتكرت المياه القارية.

وقد وصلت الزواحف أوجها الثانى على اليابسة (فى القارات)، حيث ساد العديد من الديناصورات مناطق اليابسة (الشكل ٧)، وقد كان من بينها ماهو مفترس وذو أسنان حادة مدببة ويصطاد آكلات العشب ذات الأسنان الصغيرة. كما كان هناك بعض المجموعات من العمالقة من بين العواشب (آكلات العشب). فجنس ديبلودوكس Diplodocus مثلا، قد وصل طول أفراده إلى ثلاثين متراً ووزنه إلى نحو ٤٠ طناً. وقد وجدت حيوانات الديبلودوكسى هذه فى العصر الچوراسى العلوى فى أمريكا الشمالية، وشرق أفريقيا، والصين. وقد كانت منتشرة فى كل مكان تقريبا على وجه الأرض، وقد عاشت تلك العمالقة لفترة ٧٠ مليون سنة قبل انقراض آخر الديناصورات عند نهاية العصر الطباشيرى.

أما فى العصر الچوراسى، فإن الزواحف المسماة بتيروصورات Pterosaurs أو الزواحف المجنحة - قد نجحت هى الأخرى فى غزو الجو. وقد استطال الإصبع الرابع فى أطرافها الداخلية بشكل كبير وأصبح مثبتا لغشاء جناجى على شكل طية جلدية يمكن أن

تختفى فى القطاعات الجانبية للجسم (الشكل ٨). على أنه فى ذلك الوقت كان قد ظهر أيضا عضو قديم فى هذه الطائفة من الطيور. وهو الأركيوبتريكس Archaeopteryx (أو الطائر الأولى)، وقد اكتشف فى ترسيبات إحدى البرك فى جنوب باڤاريا وكان هيكله مثلما للزواحف ذات القدمين وحجمه مقارن لحجم دجاجة صغيرة ذات ذيل طويل، كما كان مزودا بريش حقيقى. وقد كان أسلاف هذين النوعين من الزواحف الصغيرة ذات القدمين. والتى ربما انتمت إلى العصر الترياسى، كما كانت الأطراف الأمامية (الذراعان) حرة ولاتستخدم فى الحركة على أربع. وقد كان هذا هو المتطلب الرئيسى لتحول الأطراف الأمامية أو الخلفية لتتخذ تركيبا جديدا يساعدها على الطيران.

وفى الختام، فإن تطور الأنماط الثديية التى بدأ ظهورها خلال العصر الترياسى على هيئة "الزواحف الثديية" قد أصبح مكتملا. وقد كان هناك أيضا حيوانات البانتوثير Pantothere الصغيرة، والتى كان حجمها مقاربا لحجم الفأر المنزلى وتزن نحو ١٠٠ جم. ولعلها كانت حيوانات ليلية أو شفقية ولذا فقد كانت قادرة على الاستقرار فى الفجوات التى لايمكن أن تصل إليها الزواحف الجبارة السائدة فى ذلك العصر.

منظومة الطباشيرى (الكريتاسى)

وكما فى العصر الجوراسى - أيضا - فإن اليابسة كانت تحت سيادة الزواحف الديناصورية الضخمة خلال العصر الطباشيرى (٧٥ مليون سنة - راجع الجدول). وقد كان من بين تلك الديناصورات الكثير من ذوات القدمين. ومن بين الديناصورات الأوروبية فإن جنس الإجواندون Iguanodon هو أكثرها ذيوعا. وقد سجل كشف لعدد من هياكل تلك الحيوانات فى وادٍ قديم يرجع إلى العصر (الكريتاسى) الطباشيرى السفلى فى بلچيكا بالقرب من مدينة برنيسارت. وقد كان ارتفاع أفراد تلك الحيوانات يتراوح بين ٥ إلى ٦ أمتار عند وقوفها. أما الطول الكلى لها فيزيد على ١٠ أمتار. وقد كانت تلك الحيوانات مكيفة تماما للوقوف على قدمين، مرتكزة على ذيولها التى لاتكاد تلمس الأرض عندما تجرى. أما أسنان تلك الحيوانات فهى تشبه أسنان زواحف الإجوانا المعاصرة وتشير إلى أنها من العواشب. وهناك كثير من الأجناس المقارنة للإجوانودون فى كل من أمريكا وأفريقيا والصين .. ولقد كان أحد ألد اعدائها المفترسين هو ذلك الوحش من اللواحم بل هو أكبر اللواحم التى وجدت على الاطلاق وهو التيرانوصور Tyranosour الذى كان حجمه يزيد على ١٥ متراً. وكانت جمجمته الضخمة مسلحة بأسنان طويلة مدببة. وإلى جانب الزواحف التى تمشى على قدمين، كان هناك أيضا سلالات من ذوات الأربع التى عاشت فى العصر الجوراسى، وقد كان لها أشكال غريبة مثل الستيجوصور stegosaur الذى كان لديه صفائح عظمية ضخمة على ظهره، أو الترايسيراتوبس Triceratops الذى كان له

ثلاثة قرون عند قمة جمجمته وتنتهى عند رقبته بما يشبه الياقة العظمية الضخمة ولعلها هى التى كانت تحمى الرقبة من هجمات أعدائه.

ثم مر البيتروصور (الزاحف المجنح) بزيادة ملحوظة فى الحجم فى نفس الوقت؛ وبنهاية العصر الطباشيرى كان هناك حيوانات يبلغ مدى اجنحتها وهى مفرودة نحو ٧ أمتار أو تزيد (مثل البتيرانودون Pteranodon). وقد كانت هذه الزواحف المجنحة تصطاد الأسماك فى أثناء انزلاقها السريع فوق سطح المياه، نظرا لأنها كانت تعيش بالقرب من السواحل.

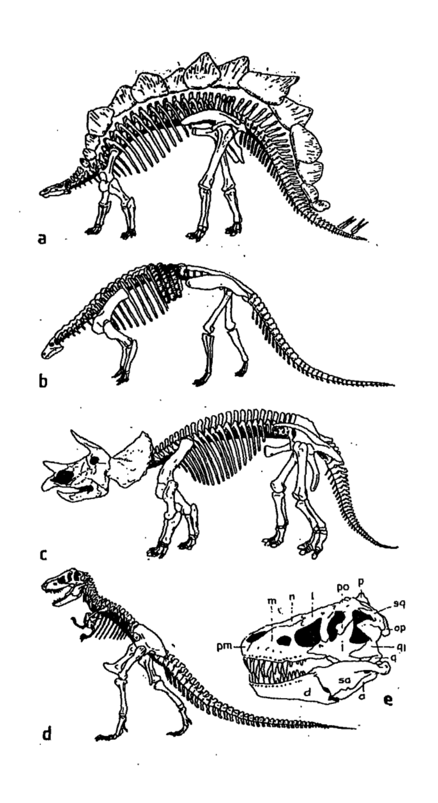
وخلال العصر الطباشيرى العلوى، ظلت أوائل الطيور الحقيقية موجودة، ولم يكن لها ذيل وإنما كان لها فكان مزودان بالأسنان (على عكس الطيور المعاصرة ذات المناقير القرنية).

وقد تحقق خلال العصر الطباشيرى تطور الهياكل الرئيسية للمجموعتين الكبيرتين للثدييات واللتين كان مقررا لهما سيادة الحقب الثالث، وهما : الحيوانات الجرابية أو الكيسية (مثل حيوان الداصيور والكانجارو والكوالا والأوبوسوم وغيرها من الحيوانات المعاصرة)، والثدييات المشيمية (مثل كل أنواع الثدييات التى يتم نمو الجنين تماما داخل رحم الأم).

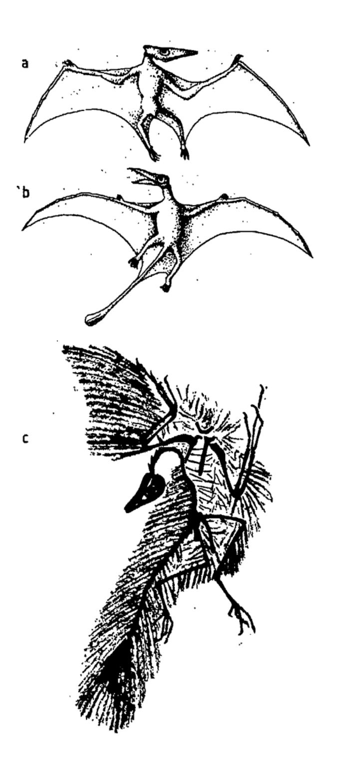
وبالإضافة إلى ذلك، فإنه بنهاية العصر الطباشيرى، قد كان هناك بالفعل حيوانات جرابية، تتغذى على الحشرات (كحيوانات القنافذ، والزبابة، والخلد المعاصرة)، ورئيسيات (كالليمور، والقرد، والحيوانات الشبيهة بالإنسان)، و"اللواحم"، وذوات الحوافر القديمة. ومما لاشك فيه أن كل هذه المجموعات قد كانت صغيرة فى الحجم كما كانت على مستوى عتيق من التحضية.

كما حدث تحول هام – على اليابسة. بين النباتات، ففى حين أن الحياة النباتية من السرخسيات وعاريات البذور التى عرفت منذ العصرين الترياسى والجوراسى، قد ظلت هى التى تميز العصر الطباشيرى السفلى، إلا أنه مع بداية العصر الطباشيرى العلوى ظهرت – وفى جميع أرجاء الكرة الأرضية – نباتات من كاسيات البذور (ذات زهور ورائحة وبذور) ووجدت بالفعل المجموعات النباتية الحديثة – ومنها مثلا – خشب الزان، والصفصاف، وأشجار الدُلب، وأشجار الغار، والماجنوليا، وغيرها. ولاتزال أسباب هذه الظاهرة العالمية المفاجئة مجهولة حتى الآن. وعلى أية حال فوجود النباتات بهذه النوعيات قد ساعد أو حتى حث على ازدهار الحشرات والطيور خلال الحقب الثالث.

وهكذا فإن التحول العظيم فى الحياة النباتية قد تم قبل التغير الكبير فى المملكة الحيوانية، أى أن عصر الحياة النباتية الحديث قد بدأ قبل بداية عصر الحياة الحديث بنحو ٣٠ مليون سنة. وقد لوحظت ظاهرة مماثلة عند نهاية الحقب الأول.



الشكل رقم ٧ : ديناصورات من العصرين الطباشيرى والچوراسى. ٧أ: ستيجوصور (طوله نحو ٨ أمتار. ٧ب: نودوصور وقد كان له حزام عظمي على هيكله (طوله ٧ر٢ متر). ٧جـ: ترايسيراتوپس من العصر الطباشيرى الأعلي. وقد كان الترايسيراتوپس أطول عمراً من الديناصورات الأخرى. ٧د هـ: التيراتوصور وجمجمته.



الشكل رقم ٨ : الزواحف المجنحة - پتيروصور والطائر البدائى، آركيوپتيركس Archaeopteryx. ٨أ ، ب: پتيروصور ذو أجنحة غشائية. ٨أ: پتيروداكتيل Pterodactylus وهو جنس لاذيل له (طوله ١٠ سم) ٨ب: رامفورينكوس Ramphorhynchus وله ذيل طويل ٨ج: أركيوپتيركس Archaeopteryx والكيفية التى كان عليها الهيكل بعد موت الحيوان مباشرة (بالحجم الطبيعى). ويشير الريش بلا أدنى شك على أن الحيوان طائر.

والحياة البحرية من حيث الاصل ليست سوى تواصلاً للحياة فى العصر الچوراسي، فمن بين الأسماك العظمية، صارت الأسماك مكتملة العظام سائدة بشكل قاطع. أما الإكتيوصورات والبلسيوصورات فإنها صارت من ذلك الحين تواجه مجموعة منافسة جديدة تتمثل فى أعضاء العائلة الضخمة للسحالى التى تكيفت مع الحياة البحرية وهى الموزاصورات، التى كانت زواحف لاحمة (تتغذى على اللحوم) ويبلغ طول أجسامها نحو ١٢ متراً، بينما تحورت أطرافها لتصبح كالمجاديف.

كما أظهرت طوائف الأمونينات والسيجاريات نفس الثراء كما حدث فى الچوراسى، وإن كانت قد تناقصت بشدة عند نهاية الطباشيرى وانقرضت تماما قبل نهاية الثالث.

وقد تطورت مجموعة "شاذة" من بين رقيقيات الخياشيم، وهى مجموعة الروديسيدات Rudistids، حيث كان لها صمام أو شق واحد (الأيمن) وكان اسطوانيا ومخروطيا، مكبراً ومثبتا إلى القاع (على عكس ثنائيات الشق). أما الشق أو الصمام الآخر (الأيسر) فقد كان صغيرا ومستويا ويقوم بدور الغطاء. كما انتشرت الهيبوريتاكيا Hipporitacea على نطاق واسع فى منطقة البحر المتوسط وذلك فى العصر الطباشيرى العلوى، وقد يكون طولها قد زاد على ٤٠ سم. وفى ذلك الوقت، كونت هذه الحيوانات حواجز ممتدة امتداداً هائلاً فى البحار الدافئة. وذلك فى المنطقة المذكورة. وقد كانت حيوانات الهيبوريتاكيا مماثلة بشكل ملحوظ لمسرجانيات العصر البرمى التابعة لمجموعة الريكتوفينيا Richthofenia؛ حيث كان أحد الصمامين (البطنى) مثبتا وممتداً على هيئة مخروط أما الصمام الثانى وهو الظهرى فقد كان على هيئة غطاء مفلطح!. وكثير من المرجانيات المنفردة تبدى تطوراً مماثلاً نحو هيكل ممتد ومخروطى. والغرض الوظيفى من هذا "التقارب التطورى" قد يكون من أجل الوصول إلى مستويات أعلى عند قاع البحر للحصول على مصادر غذائية أوفر وأكثر تخصصا.

أما الفورامنيفيرا - المنخربات - التى كانت معروفة منذ عصر الحياة البيولوچية القديمة (الپالبويوتى) فقد كانت مهمة للغاية من حيث كونها حفريات دقيقة فى كل من العصرين الچوراسى والطباشيرى. وقد كانت هى والأوستراكودات Ostracods متوفرتين. بشكل كبير وبصور متنوعة فى صخور هاتين المنظومتين، ومن ثم أصبحتا أداة مهمة جدا بالنسبة للچيولوچيين. وتعتبر منظومة الطباشيرى هى المنظومة الثانية التى تستند إلى وجود المنخربات الكبيرة (ماكرو - فورامنيفيرا). وقد وصلت الصدفات المفلطحة لمجموعة الأوربيتولينا Orbitolina إلى أحجام كبيرة نسبيا (نحو ٦ سنتيمترات لقطر الصدفة). ومن الطريف أن نذكر هنا أن الرقاق الدائمين للمنخريات منذ العصر الكامبرى وهم الشعاعيات - سواء الدقيقة منها أو وحيدة الخلية - لم تصل أبدا بهياكلها السليكونية إلى نفس الأبعاد الكبيرة.

عصر الحياة الحديثة - السينوزوى
وعصر الحياة البيولوچية الحديثة (السينوبيوتى).

لقد دام عصر الحياة الحديثة السينوزوى (أو السينوبيوتى) لمدة ٦٥ مليون سنة. ولقد ساد التفكير منذ بعض الوقت - بأن الحقبين التقليديين الثالث والرابع قد توحدا فى عصر الحياة الحديثة - السينوزوى؛ إلا أنهما قد عادا للظهور كمنظومة الحقب الثالث ومنظومة الحقب الرابع طبقا للتوقيت الحديث (أنظر الجدول).

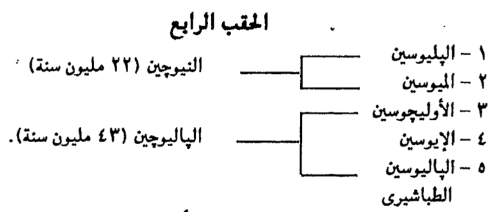
ويعتبر هذا العصر - ٦٥ مليون سنة : هو اقصر العصور الثلاثة الكبيرة التى يضمها حقب الحياة البيولوچية الظاهرة الذى يبلغ طوله ٥٧٠ مليون سنة (وهى عصر الحياة البيولوچية القديمة - ٣٢٠ مليون سنة، وعصر الحياة البيولوچية الوسيطة ١٨٥ مليون سنة). وإذا نظرنا إليها حسب نسبتها المئوية فإنها تمثل على الترتيب ١ر٥٦٪ و ٥ر٣٢٪ و ٤ر١١٪.

على أن هذه الاختلافات لاعلاقة لها بأى نوع من التعجيل بتطور الحياة، ولكنها تعكس تاريخ بحوث الحفريات القديمة فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. فلقد كان مؤسسو علم الحفريات القديمة والچيولوچيا التاريخية (أو دراسة الطبقات الحيوية) مبهورين(١) بالتغيرات التى حدثت فى تكوين صور الحياة وخاصة البحرية منها، مثل الظهور المفاجئ لكل شعب اللافقاريات الهيكلية عند بداية الكامبرى مما شكل الحد بين الدهر الحيوى الفجرى وعصر الحياة البيولوچية القديمة (وحسب التعبير الحديث بداية عصر الحياة البيولوچية الظاهرة)؛ أو (٢) انقراض ثلاثيات الفصوص والترايلوبايتات عند هناية العصر البرمى (ولم يوجد حتى يومنا هذا أى أثر للترايلوبايتات فى العصر الترياسى) وظهور الأمونايتات عند مطلع العصر الترياسى مما يشير إلى الحد الفاصل بين عصر الحياة البيولوچية القديمة. وعصر الحياة البيولوچية الوسيطة؛ أو (٣) بانقراض الأمونيتات والسيجاريات والزواحف البحرية العظيمة (كالإكتيوصور وغيره)، والديناصورات البرية، والزواحف المجنحة، والتطور "الانفجارى" للثدييات المشيمية عند بداية الحقب الثالث؛ مما يشير إلى الحد الفاصل بين عصر الحياة البيولوچية الوسيط وعصر الحياة البيولوچية الحديث.

وقد كانت هذه الملاحظات بالنسبة للرواد من مؤسسى علم الحفريات القديمة بمثابة اكتشافات هائلة أتاحت الأسباب اللازمة لتقسيم التاريخ إلى حقب مختلفة. على أنه لم يكن لديهم أية أدلة حقيقية على مقدار امتداد تلك الحقب بشكل زمنى مطلق. ولم تتضح المفارقات الزمنية. إلا بعد اكتشاف التوقيت المطلق واستخدام التأريخ بالطرق الإشعاعية.

الحقب الثالث

لقد ظل الحقب الثالث – Tertiary ومدته ٦٥ مليون سنة (انظر الجدول) لفترة طويلة مقسماً إلى خمس مراحل هى:



وقد جمعت السلاسل الثلاث السفلى معا وأطلق عليها "الباليوچين"، كما جمعت السلسلتان العلويتان معا وأطلق عليها "النيوچين".

وكما رأينا فإن بداية الحقب الثالث قد تميزت بتغيرات مهمة فى كثير من مجموعات المملكة الحيوانية. وقد كانت أكثر الظواهر إثارة هى التوسع الهائل فى الثدييات وإن كان هناك العديد من الأسباب وراء ذلك. فهى فقاريات ولها درجة حرارة واحدة ثابتة، كما أن أجسادها مغطاة بالشعر مما يجعلها أقل حساسية نحو تغير درجة الحرارة والمناخ وهى مكيفة لنوعيات مختلفة من طرق المعيشة ولكل أنواع الغذاء، وذلك بفضل مالديها من التنوع الهائل فى أجهزة المضغ. وهناك ميزة أخرى اتاحت للثدييات التفوق السريع فى مواقعها البيئية سواء فى الماء أو فى البر أو فى الجو. وذلك فى التطور المذهل للجهاز العصبى المركزى لديها.

إن انقراض العديد من الزواحف بنهاية العصر الطباشيرى قد خلف مواقع كثيرة استطاعت الثدييات أن تحتلها منذ ذلك الحين وإلى الآن. وبالإضافة إلى ذلك، فإن انسحاب المحيطات – على نطاق العالم كله – عند نهاية العصر الطباشيرى قد خلق مناطق برية جديدة صالحة للاستيطان.

ويشير تطور ثدييات الحقب الثالث إلى طورين على الأقل من الانتشار. ويغطى الطور الأول منهما عصرى البالوسين والإيوسين. أما الطور الثانى فقد بدأ فى عصر الأوليجوسين واستمر إلى اليوم. ومن بين الثدييات المشيمية (الإيوثيريا Eutheria) فإن آكلات الحشرات كانت فى وضع متميز جعلها تتسبب فى ظهور رتب أخرى. وإن كانت أوائل الرئيسيات قد بدأ فى الظهور بالفعل منذ بداية العصر الطباشيرى وقد كانت تلك الحيوانات. مثلها فى ذلك مثل آكلات الحشرات – صغيرة الحجم. وقد بدأ يظهر عليها علامات المستوى الرفيع للتطور. وذلك فى منطقة الجمجمة.

وإلى جانب تلك المجموعات، وجدت كمية كبيرة من المشيميات خلال الباليوسينى. ولم يكن هناك مكافئ لها فى الحياة الحديثة. وقد تم تصنيف هذه المجموعة تحت إسم واحد هو كونديلارثرات (Condylarthra) وقد كانت معروفة بالفعل فى العصر الطباشيرى المتأخر، مع مجموعة أخرى تحت اسم كريودنتات (Creodonta). والمجموعة الأولى تعتبر بشكل عام من العواشب أو القوارت (التى تقتات على المواد الحيوانية والنباتية). أما المجموعة الثانية فأفرادها من اللواحم. والمجموعتان يتمتع أفرادهما بأطراف قصيرة تنتهى بخمسة أصابع مثل اللواحم المعاصرة (كالأسد والكلب)، ورؤوس ضخمة بالنسبة (لأبدانها ولديها - مع ذلك - أفخاخ صغيرة. وقد تميزت مجموعة الكونديلارثرات - فوق ذلك - بأسنان أقل تكيفا بالنسبة للتقطيع وأكثر تكيفا بالنسبة للطحن مما يناسب التغذية العشبية أو القارتة. ولم يكن حجم أفراد هذه المجموعة يتجاوز حجم الذئب. وبنهاية اليالبوسين وعند الإيوسين السفلى عاشت حيوانات أكبر من ذلك (يصل طولها إلى٣ أمتار مثل وحيد القرن الأفريقى الصغير). وهى سلالات انحدرت من الكونديلارثرات وأطلق عليها بانتودونتات Pantodonts، وكانت أسنانها تدل على أنها من العواشب.

وهكذا، فقد وجدت ثلاث مجموعات فى عصر اليالبوسين: أ) عواشب وقوارت صغيرة (كآكلات الحشرات والرئيسيات)، ب) عواشب قوارت ولواحم متوسطة الحجم (كونديلارثرات وكريودونتات)، وجـ) عواشب كبيرة (بانتودونتات)..

وقد "تطلب" التطور ٦ ملايين من السنوات لظهور حيوان الكوريفودون (من البانتودونتات) المنتمى للباليوسين العلوى، وهو الذى انحدر من أقدم البانتودونتات وهو حيوان تتراكلايندون Tetraclaendon الذى عاش فى العصر الباليوسينى الوسيط، وكان حجمه مقارنا لحجم الخروف (نحو متر واحد). وعلى سبيل المقارنة فإن تطور الحصان من الهيراكوثيريوم Hyracotherium (بدءاً من الإيوسين وكان فى حجم الثعلب) إلى الإيكوسى Equus (فى البليستوسين المبكر) قد استغرق نحو ٥٠ مليون سنة.

إن ازدهار الثدييات خلال الانتشار الأول لم يتمخض عن مجتمع فريد، فحسب وإنما فتح الطريق لإمكانيات التعجيل بالتطور وأيا ما كانت أسباب تلك الظاهرة فإن الثغرات التى وجدت فى المواقع البيئية لابد وأنها كانت مناسبة لهذا النمط من التعجيل.

أما فى الإيوسين فقد واصلت مجموعات عديدة مثل البانتودونتات الكبيرة وبعض الكريودونتات التطور جنبا إلى جنب مع الدينوسيراتا (الشكل ٩). وهذه أيضا حيوانات كبيرة ولها ثلاثة أزواج من النتوءات العظمية فوق جمجمتها، وقد يصل حجم الحيوان منها نحو ٤ أمتار (يونيتاثيريوم (Uintatherium). ونظرا لكونها متخصصة للغاية، فإن تلك الحيوانات انقرضت تماما بنهاية الإيوسين.

وقد كان من بين الكونديلارثرات الأخيرة (ذوات الحوافر القديمة مجموعتان تعرضت

أجهزة الحركة لديها لتحول شكلى - وظيفى مثير - تمثل فى خفض عدد الأصابع. أما أقدامها فكانت تحوى خمس أصابع. وقد أدى خفض الأصابع الخارجية (V - I) واستطالة وانتصاب الأصابع المركزية إلى زيادة ملموسة فى سرعة الحركة - أى فى مقدرة تلك العواشب على الهروب من هجمات أعدائها.

وقد أوجد التطور - خلال الإيوسين - حلين من هذا النوع؛ فقد كانت مفردات الأصابع (كالخرتيت والتابير والحصان المعاصرة) تميل إلى وجود تماثل غير متساوٍ للإصابع II و III و IV، من خلال تقوية الاصبع رقم III (الوسطى)، ومن خلال تقصير الأصبعين II و IV. وفى مقابل ذلك فإن مزدوجات الأصابع قد أظهرت تماثلا مستويا من خلال استطالة وتضخيم الإصبعين II و IV (البنصر)، بينما ظل الأصبعان II و IV (الخارجيان) موجودين ولكن بحجم أصغر.

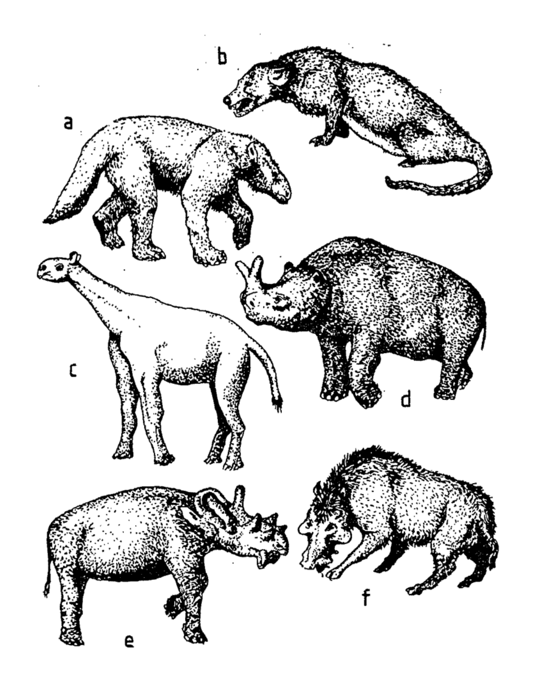
ولعل أشهر مفردات الأصابع فى الإيوسين هو جنس هايراكوثيريوم Hyracotheruim، والذى بدأ به تطور الحصان فى أمريكا الشمالية. وفى نفس الوقت وجدت عشرات المجموعات الأخرى فى أوراسيا وأمريكا الشمالية. وكانت ذات أطراف لها هياكل مفردة الأصابع. وكان من بينها أنواع ضخمة الحجم وثقيلة الوزن (مثل التيتانويتر)، وأخرى تشبه فرس النهر (من حيث نسبها مثل إمينو دونتيدا).

وعلى وجه العموم، فإن مزدوجات الأصابع فى الإيوسين، قد كانت حيوانات صغيرة وتشبه أسنانها تلك التى للكونديلارثرات. ومع وجود العديد منها وخاصة فى أوروبا إلا أن الأغلبية منها قد انقرضت خلال الإيوسينى ومع ذلك فبنهاية هذه الحقبة فإننا لازلنا نجد حيوانات لها حجم الحمار (أنوبلوثيريوم) Anoplotherium فى مناجم الجبس فى مونمارتر).

وقد سادت الكويودونتات بين اللواحم. وقد كانت شديدة التنوع ثم، وبنهاية الإيوسينى بدأت أوائل الأنواع الحديثة فى الظهور، وقد كانت لاتزال صغيرة الحجم. مقاربة لحيوان الدلق فى الحجم.

كما اكتسبت القوارض فى ذلك الوقت أهمية خاصة. وقد كانت فى بداية الإيوسين تشبه السناجب، إلا أن تنوعا غير عادى ظهر فى وقت قصير جدا. فقد حدث الانتشار الأول خلال الإيوسين ثم تبعه انتشار ثانٍ فى بداية الأوليجوسين، وكان متميزا بتكوين متقدم للأسنان.

وقد كان الإيوسين أيضا هو وقت ظهور أول الثدييات البحرية وهى الحيتانيات (أسلاف الحيتان والدرافيل المعاصرة). وقد كانت فكوك تلك الأنواع المبكرة لازالت مزودة بأسنان قوية. ولأن أسنانها كانت من النوع المميز للواحم من حيث حجمها الكبير (وصل حجم الجماجم مابين ٦٠ و ١٢٠ سنتيمتراً)، ولأن أطرافها الداخلية قد تحولت إلى زعانف، فقد



الشكل رقم ٩ : ثدييات من الطور الأول لاشعاع الحقب الثالث القديم (الپاليوچين). ٩أ: باريلامبدا – من الباليوسيني، شكل عتيق، من العواشب (طوله نحو مترين). ٩ب: ميزونيكس من الإيوسين، لاحم قديم (طوله نحو مترين). ٩ج: إندريكوتيريوم – وحيد قرن عملاق من الأوليجوسين (أكبر الثدييات البرية). ٩د: برونتوثيريوم، من الأوليجوسين وله حجم وحيد القرن. ٩هـ: يونيتاثيريوم من الإيوسين، له شكل ضخم وثلاثة أزواج من النتوءات العظمية فوق الجمجمة (طوله ٤ أمتار). ٩و: آركيوثيريوم (طول جمجمته ٦٠ سنتمترا) وهيئته العامة تشبه هيئة الخنزير العملاق. ومن ٩جـ إلى ٩و من العواشب.

اقترح أن تكون هذه الحيتانيات القديمة هى التى حلت محل العظائيات (الزواحف) البحرية العظيمة - كالإكتيوصور، والبلسيوصور، والموزاصور، والتماسيح البحرية التى عاشت فى العصر الطباشيرى المتأخر - فى مواقعها البيئية.

وقد كان من بين الرئيسيات مجموعة بدائية لازال لها أقارب فى العصر الحالى وهى حيوانات الليمور فى جزيرة مدغشقر. وقد وجدت تلك الحيوانات فى أوروبا والولايات المتحدة. كما عاش فى نفس المنطقتين أنواع أخرى منذ الإيوسين وتنتمى إلي الترسير الصغير ذى العيون الواسعة ويعيش حاليا فى ماليزيا. أما فى الإيُوسين فإن القردة الحقيقية (الرئيسيات المتفوقة) لم تكن قد ظهرت بعد.

وعند بداية عصر الإيوسين، حدثت واقعة جغرافية حيوية قديمة مهمة وهى التبادل بين الحياة الثديية فى أوروبا والولايات المتحدة عبر طريق شمالى يمر بجرينلاند وسبيتسبرجن أو النرويج. وطبقا لنظرية الصفائح فإن شمال الأطلنطى لم يكن مفتوحا بعد، أى أنه كانت هناك أرض صلبة بين الأجزاء الشمالية لأمريكا وأوروبا، مما أتاح الفرصة للهجرة المضادة إلا أن أوروبا ظلت تعج بالمجموعات الجديدة (ومنها مثلاً هيراكوثيريوم).

ونظرة إلى المنطقتين معاً، تشير إلى أن ثدييات الأوليجوسين قد أظهرت تحديثا جذرياً، فقد انقرضت سلاسل بأكملها للمجموعات القديمة التى كانت تميز عصرى الپاليوسين والإيوسين، بينما ظهرت أنواع أخرى هى بمثابة أسلاف معظم المجموعات الموجودة حاليا. أما الطور الثانى للانتشار والذى قد يأتى معه بالحياة الثديية الحديثة فقد بدأ مع العصر الأوليجوسينى،وهكذا تم غزو أوروبا بمجموعات كثيرة تنتمى إلى مفردات الأصابع ومزدوجات الأصبع. وقد كانت هذه الهجرة من آسيا، والتى سميت "التقسيم العظيم"، تشتمل على أسلاف الرانيوسيراتايدا rhinoceratidae (وحيد القرن - الخرتيت). وهى حيوانات مزدوجة الأصابع (ومنها انثروكوثيريوم Anthracotherium. وهو حيوان مميز للعصر الأوليجوسينى الأوروبى)؛ كما تشتمل على الكاپير المعاصر والخنزير البرى والحيوانات المجترة (كالغزال المعاصر والظبى وغيرها)، على الرغم من أن هذه الحيوانات الأخيرة لم يكن قد ظهر لها بعد أية قرون.

ولقد كان العصر الأوليجوسينى فى شمال أمريكا وآسيا أيضا عهد تطور وتحديث للحياة الثديية، ففى أمريكا - حدث التطور المثير والمعروف للحصان والجمل! فقد كان الجمل فى الإيوسين صغيراً ولكنه وصل أحجاما هائلة وامتدت رقبته كما فى حالة الزراف. وخلال عصر البليوسين هاجرت فصيلة الجمليات إلى جنوب أمريكا حيث ظلت هناك فى صورة حيوان اللاما، كما عبر فرع آخر مضايق بيرنج إلى آسيا وأفريقيا حيث يشاهد المرء حاليا الأنواع المعاصرة لهذه الحيوانات.

وللحياة البيولوچية لجنوبى أمريكا تاريخ مختلف تماما حيث ساد العصر الپاليوسينى

هناك عينات الحيوانات الثلاث التي عثر عليها من أجزاء الشمالية وخلال العصر الإيوسيني
عنه بأنه يختفي كلياً تقريباً، أدى إلى ظهور مجموعات كثيرة من ذوات الحافر" التي لم
تكن تصبح إلى تلك التي عاشت في أمريكا الشمالية أو أوراسيا. وسوف نجد أن تلك
الحيوانات قد انقرضت خلال أو بعد نهاية الحقب الثالث. وما يتبقى إلى الآن سوى ثلاث
عائلات فقط من الثدييات الأمريكية الجنوبية: وهي الحيوانات المدرعة التي لا أسنان لها. وقد
دخلت هذه الحيوانات منذ البليوسين وتضم منها حيوانات المدرع (أرماديللو)، والكسلان
(سلوث)، وآكل النمل العملاق. ومن الخصائص الغريبة الأخرى لحيوانات الحقب الثالث
في أمريكا الجنوبية غياب كامل للمهاجم الأصلية. وقد لعب دور تلك الحيوانات المشيميات
التي لم تعد على ظهر القارة منذ الطباشيري. وقد حدث خليط الحياة الحيوانية الحديثة
في أمريكا الجنوبية عند نهاية العصر البليوسين نتيجة الهجرة الأمريكية الجنوبية.

وقد كان ظهور القوارض والأرنبيات (أسلاف الأرانب البرية والأرانب العادية) من
العنصر الهام للحقب الثالث. وقد كان من بين أوائل العصر الأيوسيني مجموعات
قديمة منقرضة ولكنها كانت عبر المجموعات البيوجينية والحديثة (القنافذ والخلدان
والزبابة والسناجب).

وقد استمر تطور الحياة الثديية خلال العصر الميوسيني من خلال تطور لخطوط
الأوليجوسين، وكذلك من خلال ظهور مهاجرين جدد - ومنهم الكلاب - عائلات المستوطنين
في أوراسيا (وهي أسلاف الفيلة)، وكذلك الإنسانيات العليا من أفريقيا. أما بالنسبة
لفصيلة الخيليات ثلاثية الأصابع فإن أول جنس هو أنكيثيريوم Anchitherium. ثم
تبعه جنس هيباريون Hipparion فقد أتى من أمريكا الشمالية عبر بيرنجيا. كما
علاقة وثيقة أيضاً بين مجموعات الأسنان الجديدة - وهي ظهور أوائل الأنواع الجديدة
للقارات التي كانت في البداية بسيطة ثم أصبحت ذات فروع قليلة. كما ظهرت أوائل
الحيوانات المجترة القرنية وهي أسلاف الظباء، والغزلان، والأيائل، والضأن، وقد تم
تصنيفها في مجموعة واحدة تحت اسم الفصيلة البقرية Bovidae.

وقد أكلات اللحوم - والتي كانت ثابتة بالفعل خلال الأيوسين - بعض التشابه مع
أسلاف الكلاب، والضباع، والعرسيات، وكذلك مع بعض الأنواع المنقرضة مثل
أسيونيدات Amphicyonidae وهي حيوانات بين الكلاب والدببة. أما الدببة
النمطية فقد بدأت تطورها خلال الميوسين، أما الحيوانات التي كانت تشبه فصيلة القطط
الكبيرة فهي "السنوريات ذات القواطع العلوية التي تشبه "السيف" (ماكيرودوس
Machairodus). أما القوارض فقد واصلت التنوع.

وقد كان عصر البليوسين قصيراً نسبياً، إذ بلغ نحو ٣ ملايين سنة، وقد كانت ألوان
الحياة النباتية والحيوانية فيه أشبه ما تكون بمثيلتها الحالية. ومنه استقت الحيوانات

أن يلحظ احداثا بيوجغرافية قديمة مهمة خلال تلك الفترة. كما أن مظاهر الحياة الثديية فى أمريكا الجنوبية استمرت فى إبداء مظاهر العزلة مع استثناء عبور الأطلنطى الذى قامت به القوارض من أفريقيا إلى ساحل البرازيل خلال الميوسينى. وبنهاية البليوسين، توحدت الأجزاء الشمالية والجنوبية لليابسة عن طريق مجموعة برازخ أمريكا الوسطى، مما سمح بالهجرة الهائلة من الشمال إلى الجنوب. وتضمنت تلك الهجرة لواحم أصيلة، وخيل من جنس إيكوس Equus، وتاپيرات، وجمال من مجموعة اللاما، ومجموعة معينة من فصيلة الأيائل cervidae، وقليل من الماستودون، والهاستر. وقد أسهمت تلك الحيوانات فى تكوين المجتمع المتميز الموجود حاليا فى قارة أمريكا الجنوبية.

وعلى النقيض من قارة أمريكا الجنوبية فإن استراليا قد عزلت تماما عن بقية العالم منذ مالايقل عن بداية الحقب الثالث مما منع غزو الثدييات العليا (المشيميات Eutheria). ولم يقم بغزو تلك القارة سوى الجرابيات marsupials. وتكيفت مع سلسلة كاملة ومختلفة من الأنماط البيئية. وإلى جانب الجرابيات الاسترالية المعروفة جيدا مثل حيوانات الكانجارو العاشبة (آكلة العشب)، فقد وجدت عواشب أخرى كثيرة وصغيرة الحجم، منها ما يسكن الأشجار (مثل دب الكوالا)، ومنها ما يحفر سراديب ويقع فريسة للأنواع التى تقتات باللحوم مثل ذئب تسمانيا الكبير، أو الأنواع الأصغر حجما التى هى نسخ من القطط الصغيرة، والزغبيات أو القضاعات المنتمية إلى عالم المشيميات. وقد وجدت فى بعض رسوبيات الحقب الرابع عواشب عملاقة، تماثل فى الحجم وحيد القرن، مثل حيوان ديپروتودون (Diprotodon) المنقرض.

ولقد كانت الثدييات هى الحيوانات السائدة بالتأكيد بين أشكال الحياة البرية خلال الحقب الثالث، حيث انقرضت الزواحف الديناصورية والبرية والمائية والجوية، وهى التى كانت تميز عصر الحياة البيولوچية الوسيط أما السلاحف (الترسة) والتماسيح والسحالى والأفاعى فقد تخطت الحد بين العصر الطباشيرى والثالث، وتمثل اليوم البقية الباقية المتواضعة من عصر الزواحف المنتمى إلى عصر الحياة البيولوچية الوسيطة.

أما الطيور فقد اكتسبت أشكالا متعددة. وقد اتخذت كل الرتب الحديثة أماكنها - فعليا - جنبا إلى جنب مع تطور النباتات كاسية البذور (أو النبات المزهرة) مما يشير إلى نوع من التطور المشترك.

وفى البحار، واصلت الأسماك العظمية سيادتها، مع أن أسماك الأشلاقى انتجت أنواعاً عملاقة (تبلغ طولها نحو ١٢ متراً) ويصل طول أسنانها نحو ١٢ سنتيمتراً. أما المسرجانيات. والتى كانت منتشرة فى العصر الطباشيرى فإنها تقلصت إلى حد كبير، واحتل مواقعها البيئية البطن قدميات وثنائيات الصمام التى ازدهرت بشكل خاص فى المحيطات الدافئة. وهكذا فإن هاتين المجموعتين أصبحتا "الحفريات الدليلية" بالنسبة

للأقسام الفرعية الخمسة للحقب الثالث وهى - الپاليوسين، والإيوسين، الأوليجوسين، الميوسين، والپليوسين. أما فى العصر الحديث فإن المنخريات Foraminiferas وبعض الحفريات الپلانكتونية النباتية الدقيقة هى التى تقوم بهذا الدور.

وللمرة الثالثة فى تاريخ الحيوانات وحيدة الخلية الميكروسكوبية (الدقيقة) تظهر مجموعات كبيرة (مرئية). ومن بين تلك الحيوانات النميوليتات (nummulites) المنتمية إلى الحقب الثالث السفلى، وكانت أقراصها المفلطحة، والتى على شكل العدسة ذات قطر يتراوح ما بين عدة سنتيمترات إلى ١٢ سنتيمتراً. (الشكل ١٠). وقد كانت صدفاتها الحلزونية مقسمة إلى عدد كبير من الحجرات التى تفصل بينها حواجز. أما الحيوانات القاعية فقد كانت تقطن أرضيات البحار الدافئة وخاصة فى الإيوسين. والحجر الجيرى الخشن الذى بنيت فوقه مدينة باريس - على سبيل المثال - ملىء بالنميولايتات.

الحقب الرابع

يعتبر الحقب الرابع أقصر منظومات الحياة البيولوچية الظاهرة حيث استمر لفترة ١ر٦ مليون سنة (انظر الجدول). وعندما أطلق هذا المصطلح عام ١٨٢٩ فإن الچيولوچيين لم تكن لديهم فكرة محددة حول ما يمكن أن يكون عليه التقويم المطلق.

وينقسم الحقب الرابع إلى الپلايستوسين (وهو العصر الذى تلى الپلايوسين)، والهولوسين (وهو العصر الذى يبلغ عشرة آلاف سنة متضمنة العصر الحاضر).

وهذه الفترة من القصر بحيث لايمكن توقع حدوث تحولات جذرية خلالها. وكانت الثدييات فقط هى التى أظهرت بعض التطور فيما بين القوارض، واللواحم، وذوات الحوافر، والفيلة.

وقد تأثر هذا التطور بظاهرة مثيرة. فخلال الپلايستوسين الأوسط والعلوى، سجلت ظاهرة التثلج عدة مرات عند شمال قارات أوراسيا (أوروبا وآسيا) وأمريكا. وفى أوروبا فإن المثلجات glaciers القادمة من الجبال الشمالية العالية تقدمت فى مناسبات متعددة لتجتاح مسافات قد تصل إلى السهول العظمى لشمال أوروبا. كما أن مثلجات الألب تقدمت بدورها إلى مسافات تصل إلى نهر الدانوب. وقد تخلل هذه الثلجيات المتعددة مراحل بينية عند تقلص المثلجات وتراجعها.

وقد تكيفت ثدييات الپلايوسين شيئا فشيئا لهذه التغيرات المناخية حيث عاشت خلال هذه الفترات من التثلج غزلان الرنة، والماموث، ودببة الكهوف الضخمة، وثيران المسك، والثعالب الزرقاء، وحيوان الليمنج فى وسط وجنوب أوروبا. كما وجدت أنواع أخرى مثل الشمواة والوعل والمرموط ملجأ فى جبال الألب. أما الماموث ودب الكهوف فقد انقرضت؛ كما انقرض رفيق الماموث وهو وحيد القرن الصوفى.

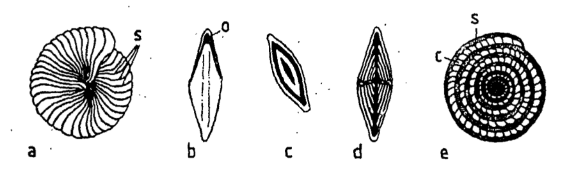
وقد كانت بيئة الحياة النباتية والحيوانية فى فترات مابين الثلجيات مختلفة جدا؛ فيجد المرء بين الثدييات أنواعاً تكيفت مع الحياة فى الغابات مثل الخنازير البرية، واليحمور (وهو ضرب من الأيائل)، والأيل الأحمر، وثور البيسون الأوروبي، والثعلب، والغرير، والدب البنى، والقط البرى، والسنجاب، والوشق. وقد يجد الإنسان أيضا بين هذه المظاهر الحياتية "الدافئة" بعض الأنواع التى انقرضت منذ ذلك الحين مثل وحيد القرن كيربرجن سيس Kirchbergensis، واليفاس أنتيكوس Elephas antiquus، والأرخص (ثوربرى ضخم) aurochs. إن هذا التقابل بين مظاهر الحياة "الباردة" و"الدافئة". والذى ينعكس أيضا فى الحياة النباتية والحيوانية للمسرجانيات البرية، قد بدأ يتضح خلال العصر البلايستوسينى الأوسط والمتأخر. أما خلال البلايستوسين المبكر فلم يكن التباين واضحا تماما.

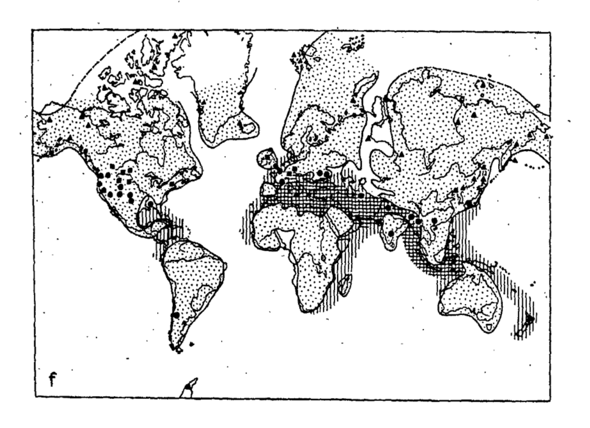
وفى المناطق الاستوائية وشبه الاستوائية كان هناك تغير مناظر حيث وجدت فترات من المطر (pluival). وفترات من الجفاف (interpluvial) والتى لاتنطبق - مع هذا - مع فترات التثلج وما بين التثلج تماما والتى تحدث فى المناطق الشمالية.

وقد تأثرت الحياة البحرية أيضا بالتغيرت المناخية. خلال البلايستوسين المبكر مثلا، عاشت ثنائيات الصمام والمسرجانيات على الساحل الإنجليزى وهى التى توجد إلى اليوم بجوار آيسلند وجرينلند. (سيبرينا ايسلانديكا Cyprina islandica، أسترات بورياليس Astarte borealis، وكارديوم جروينلانديكوم Carduim groenlandicum، ويولديا آركتيكا Yoldia arctica). وفى بعض الأحيان وصلت بعض الأنواع "الباردة من سيبرينا إلي سلانديكا وأنواع من المنخربات مثل هيالينيا بالتيكا Hyalinea baltica إلى البحر المتوسط. وبالاضافة إلى هذا، فقد وجدت على سواحل شلسفيج - هولستين بالدنمارك رواسب من بحر فترات ما بين المثلجات، ووجد أنها تحتوى على رخويات "لوسيتان" أى أنواع تعيش إلى اليوم عند خطوط العرض الجغرافية للبرتغال، والتى كانت لهذا أكثر ملاءمة من وجهة النظر الحرارية.

وفى الختام، فإن البلايستوسين يتسم بالتفرد من حيث كونه شهد تطور الإنسان وثقافاته.

وقد بدأت الفترة الجيولوجية المعاصرة والمسماة - الهولوسين بتراجع المثلجات فى نصف الكرة الشمالى. أما حيوانات ونباتات الثلج الأخير. (التثلج الفورمى). فقد تبعت ألواح الجليد ومثلجات الألب المنصهرة حتى مواقعها المعاصرة. وتغلغلت الغابات من المناطق الجنوبية شيئا فشيئا داخل الأراضى الحالية.





الشكل رقم ١٠ : النوميولايتات. وتوزيعها فى الإيوسين. ١٠أ: أهداف ذات مقاطع متنوعة (مكبرة). ١٠و: خريطة العالم فى العصر الپاليوچين موضحا بها توزيع النوميولاتيات وما يرتبط معها من مميزات النباتات البرية. تشير الخطوط الرأسية إلى توزيع النوميولايتات؛ أما النقط فتشير إلى النباتات فى المناطق شبه الاستوائية؛ وتشير المربعات إلى النباتات الانتقالية؛ والمثلثات إلى النباتات المعتدلة. والتطابق واضح بين توزيع النوميولايتات والنباتات شبه الاستوائية.

برنامج اليونسكو حول الإنسان والغلاف الحيوى (البيوسفير) MAB

- أطلق على الحياة النباتية والحياة الحيوانية فى العالم اليوم مصطلح الغلاف الحيوى (البيوسفير) فيما له صلة مباشرة بالغلاف الحجرى (الليثوسفير) والغلاف الجوى (أتموسفير). ومن وجهة نظر علم الحفريات القديمة التاريخى فإن الغلاف الحيوى المعاصر هو نتاج تطور الأغلفة الحيوية السابقة (الأغلفة الحيوية القديمة).

- إن الهدف من علم الحفريات القديمة التاريخى هو فك شفرات هذه الأغلفة الحيوية القديمة بما لها من مظاهر حياتية قديمة، وإعادة تشكيل الظروف البيئية ("المنظومات البيئية") داخل الإطار الذى استقر منذ القدم للمنظومات التقليدية مثل الحقب الثالث، والترياسى، والديفونى، وغيرها.

- إن الحفريات هى الوثائق. ومن المعروف جيداً أن ليس كل الكائنات التى عاشت فى الماضى قد تم حفظها. فالكائنات النباتية والحيوانية - مثلا - والتى لم يكن لها هيكل صلب قد كانت لها فرصة ضئيلة فى التحول إلى حفريات. إن التحول المعدنى للطبقات المحتوية على حفريات نتيجة لعوامل چيوديناميكية أو نتيجة تغطية هذه الطبقات برواسب لاحقة قد يمنع أو يؤخر الوصول إلى الوثائق، ومن الضرورى أن يراعى وجود ثغرات قد تحدث فى عملية التوثيق.

- وبهذه الطريقة فإن عملية فك رموز وأسرار الغلاف الحيوى القديم ستظل بشكل أو بآخر شظوية (مكونة من شظايا). ومع ذلك، فإن علم دراسة الحفريات القديمة يوضح أن مظاهر الحياة القديمة قد كانت أكثر تعدداً وتنوعاً عن الغلاف الحيوى المعاصر، وأن الكائنات العضوية التى انقرضت واختفت تشكل مخلفات عضوية هائلة ومتنوعة إذا ما قورنت بما هو موجود اليوم.

Bibiliography

Aubouin, J., Brousse, R., Lehman, J.P., *Précis de géologie*, vol. 2, "Paléontologie, stratigraphie," Paris, Dunod, 1978.

Chaline, J., *Paleontology of Vertebrates*, Berlin, Springer Verlag, 1990.

Kuhn-Schnyder, E., "Die Geschichte des Lebens auf der Erde," *Mitt. Paläont. Inst.*, No. 100, University of Zurich.

Lavocat, R., *Histoire des mammifères*, Paris, Le Seuil, 1967.

Lehmann, U., and G. Hillmer, *Wirbellose Tiere der Vorzeit*, Stuttgart, Enke, 1988.

Moret, L., *Manuel de paléontologie végétale*, Paris, Masson, 1964.

Moret, L., *Manuel de paléontologie animale*, Paris, Masson, 1965.

Pflug, H.D., *Die Spur des Lebens: Paläontologie-chemisch betrachtet*, Berlin, Springer Verlag, 1984.

Piveteau, J., *Traité de paléontologie*, vols. 1 to 7, Paris, Masson, 1952–1957.

Pomerol, Ch., *Stratigraphie et paléogéographie. Ere cénozoïque (tertiaire et quaternaire)*.

———, *Ere mésozoïque*, 1974.

Pomerol, Ch., and Ch. Babin, *Précambrien, ère paléozoïque*, Paris, Doin Editeurs, 1977.

Roger, J., *Paléoécologie*, Collection d'écologie, vol. 10, Paris, Massin, 1977.

Schaarschmidt, F., *Paläobotanik*, vols. I and II, Mannheim and Zurich, J. Bibliograph. Institut, 1968.

Tobien, H., "Grenzen, Leistungen und Ziele paläontologischer Forschung," *Studium Generale*, 5, Berlin, Springer Verlag, 1952, pp. 404–410.

Tobien, H., "Paläontologie, Tier - und Pflanzenwelt der Vorzeit," *Bildungsbuch der Büchergilde*, Frankfurt, Büchergilde Gutenberg, 1962, pp. 451–484, fig. pp 380–482.

أصل وتطور الإنسان

بقلم :ايفز كوبنز Yves Coppens

لكى يمكننا أن نروى قصة الإنسان ونفهم بشكل أفضل كيف ظهر جنسنا البشرى، فإنه بمقدورنا البدء من أعمال هاينز توبين". على الرغم من أننا لسنا بحاجة للعودة إلى الوراء بعيداً فى نطاق الزمن، ويكفينا عدة ملايين من السنين فقط.

ومن الواضح أن منشأنا الأصلى ينتمى لعالم الحيوان ولهذا فمن السهولة الفهم أنه حدثت لحظة عظيمة الشأن (ذات طابع چيولوچى)، خلال شجرة النسب العظيمة، حدث فيها انفصال للنوع البشرى تماما عن المملكة الحيوانية. والدليل الناشئ من عالم الحفريات القديمة مثله فى ذلك كعالم البيولوچيا الجزيئية الحديث، يحدد لنا مكان هذه اللحظة أو النقطة، والتى هى بالتحديد البداية الحقيقية لأصل عائلتنا نحن البشر، وذلك فى شرق أفريقيا منذ حوالى ٨ ملايين عام. وحتى يمكن تحديد هذه النقطة فقد اعتمد عالم الحفريات القديمة على مجموعتين من النتائج. كل أفراد المخلوقات البشرية الأكثر قدما فى التاريخ، وبدون استثناء تعود فى أصلها لشرق أفريقيا، وأقدم هؤلاء الأفراد تعود نشأته لأكثر من سبعة ملايين عام مضت. ومن خلال دراسة صفات عديدة لخلايا الحيوانات الحالية من رتبة "الرئيسيات" (والتى ينتمى لها الجنس البشرى)، وترتيب هذه الصفات حسب درجة زيادتها فى التعقيد. ومن خلال الافتراض بأن التعقيد الحالى يمكن اعتباره انعكاسا للتطور الحادث خلال الزمن، فقد قام عالم البيولوچيا الجزيئية استنادا للتاريخ المتعلق بالحفريات القديمة بوضع معايير لهذا التحول ولمراحله المختلفة، وبإخراج مفهوم "الساعة البيولوچية" لخير الوجود. وقد توصل هذا العالم بهذه الطريقة إلى استنتاجين. الأول هو أن حيوانات رتبة "الرئيسيات" الأقرب للإنسان هى القرود الأفريقية الكبيرة (الشمبانزى والغوريللا). والثانى خاص بالمسافة الفاصلة بين الإنسان وهذه القرود، أو بعبارة أخرى فإن درجة الاختلاف التى تفصلنا عنهم تعود بنقطة تفرع الخط البشرى بعيدا عنهم إلى أكثر من ٧ ملايين عام بالضبط.

ترجمة : حمدى الزيات

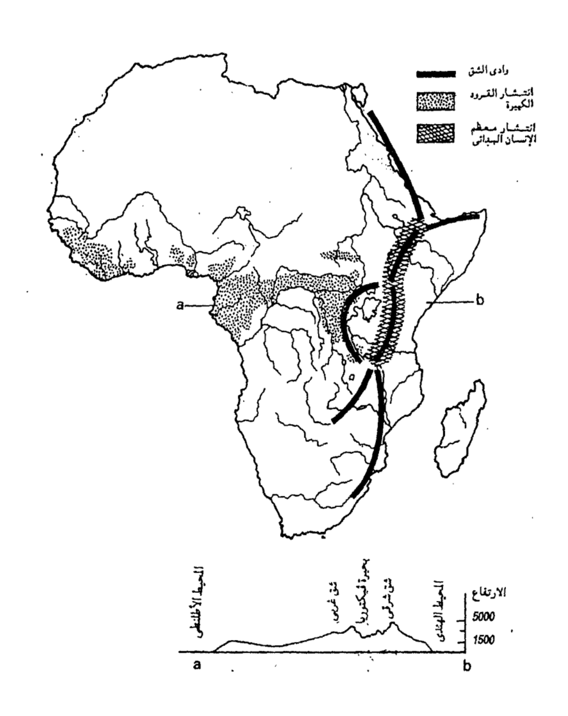
ومن الأهمية بمكان تحديد هذا التاريخ الأول. لقد عشنا تاريخنا كله لمدة حوالى ٨ ملايين عام وحدنا بدون مشاركة مع أى جنس آخر. وبمعنى آخر فإن تاريخ عائلتنا البشرية وتفرده بذاته يغطى العصر الميوسينى، والبليوسينى، والبلايستوسينى، والهولوسينى.

أصل عائلتنا البشرية - "قصة الجانب الشرقى"

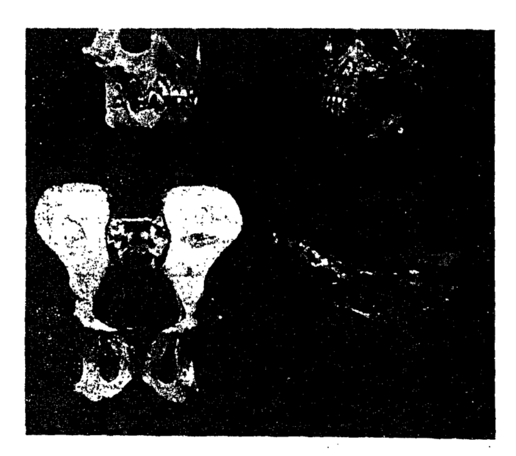
لماذا إذاً ظهرت هذه العائلة الجديدة؟. ولماذا فى هذا المكان على الأخص؟، ولماذا فى هذه اللحظة الخاصة؟. ومن الجدير بالذكر معرفة أن تاريخ الحياة قائم على وقوع أحداث بعينها. ويمكن القول عامة، وعلى الرغم من وجود بعض الاستثناءات، بأن أية صورة حية تعيش فى حالة توازن مع بيئة مستقرة، ليست لديها أى سبب للتغيير، ومن ناحية أخرى لوحدث تغير لهذه البيئة فإنه يحدث خرقا لحالة الاتزان. وحتى يجد الكائن الحى اتزانا جديداً فى بيئة جديدة، فإنه يتغير بدوره، وذلك من خلال طفرات عشوائية وبقاء الأصلح، أو هؤلاء الحائزين على ميزة معينة، أو بواسطة أية عملية أخرى للتكيف مع البيئة الجديدة، وقد اختير اسم "التطور" بغير عناية لإطلاقه على هذا التحول، كما لو كان ذلك أمراً حتمياً، وعلى كل حال فمن المفهوم أنه لونتج عن حدث ما صورة حية جديدة، فإن ظهور هذه الصورة الجديدة يساعد فى البحث عن الحدث الذى أنتجه. وهذا هو ما فعلته فى دراستى للجنس البشرى ولكننى تعثرت مباشرة فى تناقض ظاهر. فمن وجهة نظر علوم البيولوجيا، والخلايا، وكذلك التشريح، ووظائف الاعضاء، وعلوم الأجنة، فإننا بنى الإنسان وثيقو الصلة بالشمبانزى والغوريللا. ولكن بعد ربع قرن من البحث المكثف فى شرق أفريقيا، فإننا لم نجد أى أثر ولو بسيط من عظام أو أسنان الغوريللا أو حيوان شبيه أو من الشمبانزى أو شبيه له وذلك بين مائتى ألف قطعة من الحفريات المتحجرة التى عثر عليها وتعود بتاريخها إلى الثمانية ملايين عام الأخيرة من التاريخ؛ ولكننا وجدنا بين هذه القطع فى نفس الوقت حوالى ٢٠٠٠ قطعة عظام تمت بصلة للإنسان البدائى والإنسان الأول. وقد اقترحت عام ١٩٨٣ "نموذجا" يأخذ فى الحسبان كل هذه الاعتبارات، والذى يمكن تلخيصه كما يلى. إن الشمبانزى والغوريللا والإنسان كانوا أبناء عمومة بالتأكيد، وإذا لم يعثر عليهم سويا فهذا ببساطة لأنهم لم يكونوا مجتمعين سويا أبدا. ومن المحتمل جدا أن جدهم المشترك قد عاش فى بيئة ذات غابات ونباتات كثيفة من حوالى عشرة ملايين عام. وامتدت حياته فوق منطقة أفريقيا الساحلية من المحيط الأطلنطى إلى المحيط الهندى. ثم وقعت أحداث خاصة بانفصال القشرة الأرضية منذ حوالى ٨ ملايين عام. فمع بداية انهيار الشق الكبير (المنخفض العظيم الذى يوجد مثل الندبة خلال شرق أفريقيا) أصبح البحر الأحمر مفتوحا، وكذلك الشرق الأدنى. كما تسبب فى الارتفاع التالى لحافته الغربية (جبال "القمر" و"رونزيرى")، وفى ظهور هضبة أفريقيا الشرقية، وفى الارتفاع

الحالى لهضبة التبت، وكذلك فى نشوء نظام الرياح الموسمية المعروفة باسم مونسون فى الجانب الشمالى الغربى من المحيط الهندى، والذى اعيقت الحركة فيه منذ هذه اللحظة بسبب وجود حاجز فى الشمال وحاجز فى الغرب. ولهذا فإن الأمطار فى الغرب من الشق، أى من المحيط الأطلنطى إلى خط الانقسام، مازالت تتساقط بنفس الانتظام والمعدل كما كانت منذ ما يزيد على ٨ ملايين عام، بينما فى الشرق وعلى الهضبة نفسها والمرتفعة بمقدار ٢٠٠٠ - ٣٠٠٠ متر والواقعة تحت ظلال حاجز من الجبال الموجودة بمحازاة الشق، والتى (أى الهضبة) لم تتوقف عن الارتفاع (إلى أكثر من ٤٠٠٠ متر حاليا)، فإن الأمطار أصبحت متقطعة، وتدهورت بيئة الأرض من الغابات. وكان على نسل أجدادنا الذين نشترك مع الشمبانزى والغوريللا فى الانتساب إليهم، وطبقا لما وجدوا أنفسهم عليه سواء فى الغرب أو الشرق من هذا الشق، كان عليهم أن يتعاملوا مع بيئات مختلفة تماما. فنجد أن على أحد جانبى الشق احتمالا أدى إلى أولوية التكيف مع البيئة كثيفة الاشجار، فكانت الحركة بالقفز بين الأشجار، أما الوقوف فكان نادر الحدوث. وعلى الجانب الآخر من الشق فكان الاحتمال القوى هو التعود على بيئة مفتوحة مما شجع على السير على قدمين وندرة التسلق. وهكذا أصبح النسل الموجود على الجانب الغربى لهؤلاء الجدود هم المعروفون اليوم بالشمبانزى والغوريللا، أما الخلفاء الذين عاشوا على الجانب الشرقى فقد أصبحوا هم البشر. وقد أطلقت على هذا النموذج لقب نموذج الجانب الشرقى (الشكل رقم ١).

وهكذا ولدت عائلتنا البشرية نتيجة نزوة أرضية وللتقلبات البيئية، فوجدت هذه العائلة نفسها فى شريط استوائى ضيق محصور بين البحر الأحمر والمحيط الهندى وسلاسل من البحيرات (ألبرت، وإدوارد، وتنجانيقا). ولم يكن هناك أى شىء يمكن عمله سوى التكاثر فى هذه الجنة الأرضية. وهو بالطبع ماحدث. وقد توالت مرحلتان عظيمتان فى هذه الفترة (منذ ٨ ملايين عام). الأولى والتى يمكن تسميتها بمرحلة الإنسان البدائى (Pre-human) والتى استمرت ٧ ملايين سنة من هذه الفترة، والثانية وهى مرحلة الإنسان البشرى (human) وقد استمرت لفترة الثلاثة ملايين عام الأخيرة، ويفهم من ذلك تداخل المرحلتين سويا، أى وجود أعداد من الإنسان البدائى تحيا سويا مع أوائل أفراد الإنسان البشرى الأول. وقد حمل الإنسان البدائى الاسم الغريب "إنسان الجنوب أو أوسترالوبتكوس" أو القرود الشرقيين وقد ظهر في شرق أفريقيا. وهناك تطور هذا الإنسان وتنوعت خصائصه، ومنذ ثلاثة ملايين عام قام بتوسيع حدوده إلى الربع الشمالى الشرقى كله من أفريقيا. وكان عالم الإنسان الجنوبى أكثر تعقيدا كما هو معتقد بصفة عامة. وهو يتكون من عدد معين من الأنواع أو الأجناس الحية التى توالت وتطورت بشكل متواز فى مناطق جغرافية مختلفة (فى شرق وجنوب أفريقيا). وخلال فترة زمنية كبيرة بهذا الشكل، يمكن بسهولة ملاحظة التحول نحو تكون المخ وظهور الأسنان وحتى طريقة الحركة.



الشكل رقم ١ : انتشار القرود الكبيرة والإنسان البدائى - الأول ناحية الغرب من "وادى الشق" والآخر ناحية الشرق.



الشكل رقم ٢ : التطور المناخى فى شرق أفريقيا متمثلا فى هذه البقايا: نشأ عن التغير فى الطقس منذ ٨ ملايين عام تطور فصيلة القرود الكبيرة (شمبانزى وغوريللا) فى غرب وادى الشق وظهور الإنسان البدائى (الإنسان الجنوبى) ثم الإنسان الحديث. الأعلى على اليسار جمجمة وحوض لشمبانزى، بينما على اليمين جمجمة وحوض لإنسان بدائى - من معهد أصول الإنسان بير كلى - الولايات المتحدة الأمريكية).

"لوسى" إنسان من الحبشة

وحيث أن المجال لا يتسع لدراسة كل أنواع الإنسان البدائى، فإننا سوف نختار نوعا واحدا من بين الستة أو السبعة أنواع المعروفة لكى نصفه بإسهاب. ولن نختار إنسانا من بين أفراد الإنسان البدائى المبكرة والتى صورت بشكل سيئ، ولا من بين أفراد الإنسان البدائى المتأخر الشديد التنوع، ولكننا سنختاره من قلب فترة التطور، أى الذى عاش منذ ٣ر٥ ملايين من الأعوام. سوف نختار نوع "أفارنسيس" "Afarensis" والذى ساعدت بنفسى فى إطلاق هذا الإسم عليه عام ١٩٧٨ ، والمثال الأكثر شهرة لهذا النوع هو الهيكل العظمى الصغير المبعثر الأجزاء والمكتشف عام ١٩٧٤ فى منطقة "أفار" فى الحبشة وأطلق عليه اسم "لوسى Lucy". وهذا الاسم مشتق من أغنية لفريق الخنافس البريطانى "لوسى فى السماء ومعها الماس". وكانت طول قامة لوسى تتراوح بين متر واحد، و ٢ر١ متر. ويقدر وزنها بحوالى ٢٠ - ٢٥ كيلو جراما مع أرجل قصيرة نسبيا، أما الأطراف العلوية فهى طويلة إلى حد ما، والرأس صغير ويصل حجم منطقة المخ إلى ٤٤٠ سم٣. وهذا الشكل يوضح اتجاهات هامة مثل تطوير المنطقة العلوية من المخ فوق المخيخ، ونمو الفص

الصدغي والأمامي، وزيادة حجمهما على حساب الفص الخلفي. أما الوجه فكان ثقيلا بارزا للأمام وبه طاقم أسنان قوي ذو ملامح بشرية عديدة مثل وجود قواطع قائمة على جذور، وأسنان "نابية" صغيرة، وظهور الضروس السفلية الأولى ذات الشقين، وكذلك وضوح الضروس القوية والطبقة السميكة المغطية للأسنان، مع ظهور تزايد وتنوع في الأسنان القاطعة، ومظهر هذه الأسنان القوي وكذلك البقع العارية على أسنان جانبي الفك من جراء الاستعمال، كل ذلك يدلنا إلى تخمين نوع غذاء هذا الكائن الإنساني، على اعتبار أنه مؤسس على البذور، والجذور، والفروع العشبية والأوراق الرقيقة. أما العمود الفقري فله نفس انحناء العمود الفقري للإنسان الحالي ولكنه أكثر طولا. ومنطقة الحوض عند "لوسي" غير عميقة ومتسعة مثل أي حيوان ذي‌قدمين، ولكنها كانت على درجة من السعة تسمح لحركة حيوان ذي قدميه مع تأرجح فخذين وكتفيه حول العمود الفقري بزاوية قدرها ٤٠ درجة على الأقل في كل اتجاه، وذلك بدلا من ٤ درجات للإنسان الحالي. أما أطرافها السفلية فهي ذات عظمة فخذ قصيرة تتميز بعنق طويل مغزلي وذي محور بيضاوي الشكل، ونتوء مفصلي مسنن أكثر عرضا منه طولا. أما مفصل الركبة فهو ذو درجة دوران كبيرة، أما عظمة الساق فهي قصيرة عريضة مسطحة، وثقل الجسم مُحمل على الحافة الخارجية. أما الأصبع الكبير للقدم فهو يواجه الأصابع الأخرى المميزة بانحناءاتها العديدة. وبالنسبة للأطراف العلوية فهي ذات مفصلات في الأكتاف، والمرفق ورسغ اليد تتمتع بقدرة ميكانيكية عالية، ونلاحظ نمو واضح في العضلات القابضة والباسطة، ولهذا يجد الفرد نفسه أمام شخص غريب صغير الحجم يربط بين صفة السير على قدمين ولو بشكل غير فعال، مع صفة استقامة الظهر. ومن هنا بداية الارتباط الأصلي بين عمود فقري وحوض في مخلوق قائم مع أطراف سفلية مرنة وأطراف علوية ثابتة مميزة لحيوان متسلق. أما اكتشاف الأدوات التي لاشك فيها، في بيئة يعود تاريخها لأكثر من ٣ ملايين عام (أجزاء صغيرة متلاصقة عادة)، فقد أعطاني ذلك منذ بعض الوقت فكرة مؤداها أن هذا الإنسان البدائي كان أول صانع للأدوات. وإذا تأكدت هذه الخاصية، فإن هذا يعني أن ظهور الأدوات سبقت ظهور الإنسان الحالي وأنها (أي الأدوات) من صنع الإنسان البدائي، والذي كانت يديه حرة وطليقة جزئيا من قيود استخدامها في التنقل.

أصل الإنسان : حادث نهر الأومو

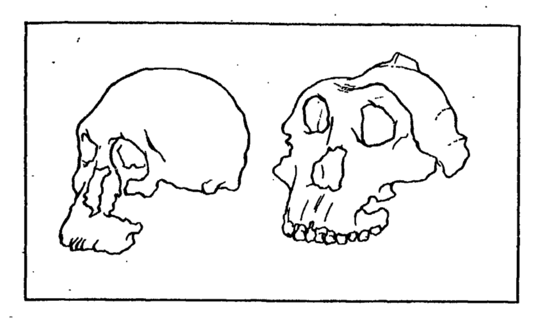
ظهر آوائل الأفراد من البشر (الإنسان الحالي) منذ حوالي ٣ ملايين عام، ومرة أخرى أيضا في شرق أفريقيا. كان هناك جنس وحيد أفراده أكبر قليلا وأثقل في الوزن، ويسير على قدمين بشكل أفضل ولكنه متسلق سيئ، وذو مخ أكبر في الحجم وطاقم أسنان قادر

على التهام أى طعام. هذا هو الإنسان الحالى.

ولكن لماذا ظهر هذا الجنس؟ ولماذا فى هذا المكان وهذه اللحظة من عمر الزمن؟. استطاع علماء تطور المناخ تسجيل حدوث عملية تبريد عامة للأرض منذ أكثر من ٣ ملايين عام تقريبا، واستمرت حوالى ٩٠٠ ألف عام. وفى وادى نهر "أومو" فى الحبشة حيث قمت بعمل حفريات لمدة عشر سنوات، كان من السهل العثور على دلائل لهذا التحول المناخى، والذي بدت مظاهره فى حدوث ظاهرة الجفاف الجديدة على الأرض. وقد أوضحت رواسب نهر "الأومو" من بين كل المواقع الأثرية فى شرق أفريقيا سواء أكان ذلك فى أولدوفاى، ولايتولى فى تانزانيا أو فى تركانا فى كينيا، أو عفار وأومو فى الحبشة، أوضحت أنها الوحيدة التى تصور هذه الفترة الهامة للغاية، والدليل المستعرض هنا بوضوح شديد هو هذه الرواسب التى غطت منطقة بسمك أكبر من ١٠٠٠ متر، وهذه المنطقة مملوءة بالبقايا المتحجرة من كل نوع (وقد أحضرت ٥٠ طنا منها إلى باريس للتحليل). ويتضح لنا من هذه الرواسب أن هذه الفترة الحرجة (المقدرة سابقا بتسعمائة ألف عام) هى فترة تحول كاملة من ناحية البيئة الحية فى المكان والكائنات، وحتى بالنسبة للأرض التى عاشت عليها هذه الكائنات. وتغيرت المنطقة التى كانت منذ ٣ ملايين عام عبارة عن غابات سافانا كثيفة الأشجار، مع جزر من الأشجار الاستوائية الضخمة (أنتروكاريون) إلى منطقة سافانا مفتوحة لاتوجد بها سوى مساحات قليلة من الأشجار (فيكس وميريا نثوزيلون) بجوار الأنهار، وذلك قبل مليونين من الأعوام. والنسبة بين حبوب لقاح الأشجار وحبوب لقاح الأعشاب والتى تعتبر من بين أشياء أخرى ذات دلالة هامة على التحول الذى كان ٤ر منذ ٣ ملايين عام وهبطت نسبته إلى ١٠ر منذ مليونى عام. وفى هذه الفترة ظهرت استطالة لأسنان الفيل بمعدل ٣ مرات (الأسنان تستخدم لالتهام الأعشاب أكثر منها لمضغ الأوراق)، كما زادت أطوال الضروس الخلفية للخنازير ٣ مرات، وكذلك جذور هذه الضروس. وأفسحت آيائل الغابات (نوعى تراجوليديا" و "باقلو") الطريق أمام ظهور آيائل المناطق الفسيحة (ألسيلافينا" و"غزلان"). كما اختفت القوارض التى تعيش على الأشجار لتحل محلها قوارض تحفر الأرض، وشهدت هذه الفترة كذلك ميلاد الحصان، وهو عداء أسرع من شبيهه والسابق عنه زمنيا المسمى "هيباريون"، كما ظهر الخنزير الإفريقى وهو آكل جيد للحشائش عن شبيهه وسابقه "مترى ديوكير". وكذلك كان هناك الإنسان البدائى القوى (الإنسان الجنوبى)، والمعروف بأنه آكل الجوز لأن ضروسه كانت كبيرة جدا، كل ذلك بجوار الأفراد الأوائل من الإنسان الحالى والمعروف عادة بالمحظوظ وذلك لاتساع مجال غذائه.

ونلاحظ أن الإنسان البدائى (أوسترالوبتسين) قريب الشبه تشريحيا من الإنسان الحالى، ولكن من الناحية التاريخية فهو أقدم من الإنسان الحالى، وجغرافيا فإنه نشأ فى

نفس المنطقة مثله، وهناك احتمالات قوية أن يكون جد الإنسان الحالى هو أحد أفراد هذا الإنسان البدائى. وقد قمت بإطلاق اسم "حادث الأومو" على ظهور الإنسان الحالى، وذلك نظرا للتشابه بين هذا الاسم باللغة الإنجليزية (أومو أو homo) واسم هذا النهر، والذى ربما إلى جواره، ولأول مرة، تهيأت الأسباب المحتملة لانتخاب الجنس البشرى الحالى



الشكل رقم ٣ : استجاب الإنسان البدائى بطريقتين لعملية التغير المفاجئ فى المناخ منذ ٣ ملايين عام - الإنسان البدائى القوى (على اليسار جمجمة وجدت فى "أولدا فاى" فى تنزانيا) والإنسان الحالى (على اليمين جمجمة من السواحل الشرقية لبحيرة "توركانا" فى كينيا.

(الشكل ٣). ولجأت عائلتنا البشرية إلى حلين فى استجابتها لهذا التغير المناخى الحادث منذ ٣ ملايين عام. الحل الأول هو الاحتفاظ بهيئة الإنسان البدائى مع جسم قوى (١ر٥٠ متر طولا، ٥٠ كيلو جراما وزنا)، مع طاقم أسنان مهيأ للتغذية على النباتات وفروعها، كما أن مخه صغير الحجم (٥٠٠ سم٣)، أما الحل الثانى فهو فى الصورة الأولى للإنسان الحالى "هوموهابيليس" ومخه ذو حجم أكبر (٨٠٠سم٣)، وكذلك طاقم أسنان مهيأ لتغذية نباتية وحيوانية مع جسم نحيل (بطول ١ر٣ متر ووزن ٣٠ كيلو جراما).

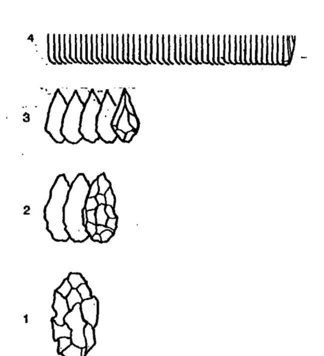
وهكذا نتج عن تبريد الكرة الأرضية ظهور الإنسان وما تتبع ذلك من تطورات مناخية، وكان ذلك فى مهده الاستوائى حيث اتساع كبير، تغطيه الخضرة أو اللون الأصفر، ويحتوى على مجموعات من أشجار ظليلة ذات أشواك على الجزء العلوى من الهضبة أو تملؤه أشجار النخيل والتين فى السفوح والوديان. وتولى هذا الإنسان البشرى الأول صناعة أدوات عديدة من الحجر والعظام، كما استقر مع أسرته فى مستوطنات جماعية حيث كان يعود دائما بعد الصيد أو جمع الثمار لمشاركة الآخرين فى الغذاء، وليقيم أولى مساكنه

واكواخه، وكذلك ليجرب عواطفه الاولى ويعبر عنها فى اول لغة [illegible]
المتولد عن وجود جهاز عصبى مركزى للتطور فى الجسم، وكذلك نتيجة للحركة الناشئة عن سيره على القدمين بطريقة أفضل ولتنوع الغذاء، فقد حدث تحول عميق فى سلوك هذا الكائن البشرى الجديد، فقد تطور التفكير ومعه حب الاستطلاع. وهكذا تؤدى الأشياء إلى بعضها البعض بالتتابع؛ وللمرة الأولى رحل الإنسان بعيدا ليوسع من حدود مكانه وهى المهمة التى قادته إلى جميع أرجاء الأرض، وحالا سوف تقوده بلا شك حول الكون.

تطور الإنسان. مائة ألف عام قبل الوصول لحالة الاتزان

ومن المحتمل أن هذا الإنسان المولود فى شرق أفريقيا من خلال عملية انتقاء فرضها التغير المناخى المفاجئ، قد تقدم للأمام واستمر بطريقة منتظمة فى عملية تطور خاصة من خلال ٣ مراحل (تسمى خطأ ٣ أنواع) وهى مرحلة "هومو هابيليس"، و"هومو إركتوس"، "وهوموسابينس"، حتى وصل إلى صورتنا المعروفة للإنسان أو مايعرف باسم "هوموسابينس سابينس". وقد استمرت الزيادة فى طول القامة والوزن وكذلك فى المخ (حجمه ١٢٠٠ - ١٨٠٠سم٣ اليوم). وازدادت الجمجمة فى الحجم وأصبحت الأسنان أصغر، وأصبح هيكله العظمى وعضلاته أكثر رشاقة واكتسبت صفة السير على القدمين اتزانا ديناميكيا غاية في الدقة، ولكن فوق كل شيء فقد استطاع الإنسان فى خلال ٣ ملايين عام من التاريخ أن يطور بشكل كبير للغاية البيئة الجديدة التى اخترعها من سبقه ألا وهى البيئة الثقافية. أما الأدوات المحسوسة التى صاحبت هذا الإنسان والتى هى دليل على وجود أدوات روحية، ومعنوية، وذهنية تفوق توقعاتنا، تظهر لنا تطورا تكنولوجيا مدهشا فى كفاءته وتنوعه.

ولقد تولدت لدى "أندرى ليروا جورهان" فكرة قياس هذا التقدم كميا بواسطة وزن الأدوات الحجرية في مختلف العصور ومقارنة الأطوال الكلية لأجزائها الفعالة (بمعنى آخر طول الحد القاطع). وبهذه الطريقة توصل الباحث إلى أن طول الحد القاطع هو ١٠سم لكمية أحجار وزنها كيلو جرام واحد تم نحتها منذ مليون عام بينما كان هذا الطول ٤٠سم لكمية مماثلة (كيلو جرام واحد) من الأحجار منحوتة منذ مائتى ألف عام، وكان ٢٠٠سم لنفس الكمية من الأحجار منحوتة منذ ٥٠ ألف سنة. ووصل هذا الطول إلى ٢٠٠٠سم (٢٠ مترا) لهذه الكمية من الأحجار المنحوتة، منذ ٢٠ ألف عام (الشكل رقم ٤). وعلى الرغم من روعة هذا الاكتشاف، إلا أن التقدم لايمكن تحليله بدون الأخذ فى الاعتبار طول كل فترة زمنية، وبدون الفحص الدقيق لمن صنعوا هذا الإنجاز. ويظهر من القياس الزمنى الموازى لأطوال الحد القاطع مدى السرعة الكبيرة فى تطويع وفاعلية التكنولوجيا.



الشكل رقم ٤ : ترى فى كل رسم من الرسوم الأربعة أعلاه كيلو جراما واحدا من الأحجار - فى (١) نرى حجرا واحدا (منذ مليون عام) يزن كيلو جرام واحد وطول حده القاطع ١٠سم - فى (٢) نرى ٣ أحجار (منذ ٥٠٠ ألف عام) تزن كيلو جرام واحد وطول الحد القاطع الكلى ٤٠ سم - فى (٣) هناك ٥ أحجار تزن كيلو جرام واحد (منذ ٥٠ ألف عام) وطول الحد القاطع لها ٢٠٠سم بينما فى (٤) هناك ٤٠ حجرا تزن كلها كيلو جرام واحد ويعود تاريخها إلى ٢٠ ألف عام مضت، وطول الحد القاطع الكلى لها ٢٠٠٠سم.

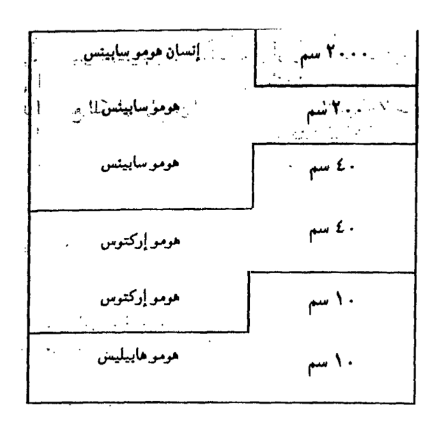
فالأحجار المنحوتة أصبحت أصغر حجما ونحتت بمهارة أكبر وتطلب الأمر العديد من هذه الأحجار لتكوين كمية قدرها كيلو جرام واحد. ولكن منذ أكثر من مليون عام فإن طول الحد لم يتعدى ١٠سم لكل كيلوجرام، وخلال فترة تالية تزيد قليلا عن مليون عام تضاعف هذا الطول ٤ مرات، ولكن نادرا ما تخطى الطول هذه القيمة. ولهذا فقد انطلقت هذه القيمة إلى أبعاد كبيرة بالتحديد فى الفترة الأخيرة المقدرة بمئات قليلة من ألوف السنين، فتضاعفت القيمة إلى عشرين مرة وإلى مائتى مرة بالمقارنة بالقيمة الأصلية لطول الحد. ولكن البحث عن الصانعين الأوائل لهذه الأدوات أوضح الكثير من الأسرار. وقد اتضح أن إنسان الجنس البشرى الأول (هومو هابيليس) هو الذى سعى بمجهوداته لكى يصل طول الحد القاطع للأداة الحجرية إلى ١٠سم لكل كيلوجرام. ولكن إنسان الجنس البشرى التالى (هومو إركتوس)، ومخالفة لكل التوقعات لم يكن أفضل من سابقه كثيرا. فهذا الإنسان الأصغر حجما، تقدم بطول الحد من ١٠ إلي ٤٠سم لكل كيلوجرام من الأحجار. ثم ظهرت الأفراد الأوائل من الجنس البشرى التالى (والثالث) المعروف باسم "هوموسابينس" والذى كان تطورهم البيولوجي مرة أخرى أسرع من تطورهم الصناعى (أو التكنولوچى)، فلم يتعدى طول الحد القاطع للأحجار ٤٠سم لكل كيلوجرام، وهو مشابه لسابقيهم من إنسان "هومو إركتوس". ومن ناحية أخرى فإن الأفراد التاليين من هومو سابينس هم الذين حققوا

قفزة كبرى ليصلوا بطول الحد القاطع إلى ٢٠٠سم لكل كيلو جرام. ومرة اخرى يتضاعف هذا الطول الأخير عشر مرات، وذلك قبل أن يظهر الإنسان الحديث "هومو سابينس سابينس" الذى زاول أفراده الرسم والتلوين والنحت. ومنذ عشرة آلاف عام تقريبا وصل طول الحد القاطع للكيلوجرام من الأحجار إلى ٧٠٠٠سم (٧٠ مترا) بمجهوداتهم، كما اخترعوا الزراعة وتربية الماشية، والكتابة، واكتشفوا الذهب، والنحاس، والقصدير، والحديد واستخداماتها، وكذلك الطباعة، والكهرباء، والطاقة النووية، والحساب، وأشياء عديدة أخرى. ويحمل الدرس المستخلص من هذه الأرقام دلائل قاطعة فى هذا الصدد. وطول فترة ٥ر٢ مليون عام كان التطور البيولوچى هو الأسرع من التطور التكنولوچى والثقافى والإبداعى. ثم انقلب الوضع فى الفترة التالية لعدة مئات الألوف من السنين وربما أقل. خلال هذه الفترة أصبح التطور الثقافى هو السائد والأسرع من التطور البيولوچى، حتى أن هذا الأخير كان بطيئا للغاية لدرجة أنه توقف فعليا. أما البيئة الثقافية التى خلقها البشر والتى كانت قليلة المغزى فى البداية، فإنها تطورت بشكل غير عادى حتى أنها أصبحت تحيط بنا فى المئات القليلة الأخيرة من ألوف السنين. وهى التى استجابت لمتطلبات الوسط المحيط وليس الجسم (الشكل رقم ٥).

وقد خضعت المخلوقات البشرية منذ ثمانية ملايين عام والجنس البشرى منذ ٣ ملايين عام، للتحول فى البيئة الطبيعية، وهو ماكان السبب فى انتخاب وظهور الجنس البشرى وظهور الإنسان، وكذلك السبب فى تطور الإنسان نفسه. وولدت هذه البيئة العجيبة، أى البيئة الثقافية تحت ظلال البيئة الطبيعية. كما تطور جزء إضافى من التكوين البشرى بالتدريج أيضا. وقد تم ذلك ببطء شديد فى البداية، ثم بسرعة شديد إلى الحد الذى بدأ فيه يزاول تأثيرا على التطور البيولوچى. "فنلاحظ أن هذا التحول الطويل المدى من طبيعة حيوانية حيث كل شىء غريزى إلا الإنسان حيث كل شىء مكتسب أو أقل غريزية، قد أعاق المظهر الطبيعى للتفكير. ومن الواضح أن الإنسان وهو بالاشك حيوان فقارى وثديبى من رتبة الأولويات، كان ممثلا مدهشا فى عالم الحيوان، لهذا الفرع والقسم والرتبة، والذى لأول مرة فى تاريخ الحياة تولدت لديه هذه الفكرة، مع أفكار أخرى، للبحث عن أصله. إن إيضاح المعدلات المختلفة للتطور البيولوچى والثقافى من خلال علم "الحياة فى العصور القديمة وماقبل التاريخ"، يفسر لنا كيف ومتى حدث هذا الانقلاب أو هذا التغير فى التوازن، ولقد نمت المعرفة الثقافية مثل كرة من الثلج. وكان على الإنسان أن يتعلم أكثر وأكثر. وكانت نتائج هذه المعرفة بسيطة ورائعة. فقد انخفض دور ردود الفعل الطبيعية وازداد التفكير. ورويدا رويدا حصل الإنسان على الحرية والمسئولية وكذلك الكرامة.

أصل الإنسان الحديث

إن تعريف الإنسان وبالأخص الإنسان الحديث يحمل فى طياته عيئا فلسفيا حتى أنه غير واضح تماما بالنسبة لهذا أو لذاك.



الشكل رقم ٥ : فى المرحلة الطويلة الأولى كان التطور البيولوجى أسرع من التكتولوجى وفى المرحلة الثانية القصيرة حدث العكس.

الإنسان (أو "هومو")

يقول البعض أن الإنسان عبارة عن "وعى بذاته". والبعض الآخر يقول إنه "أدوات"، ويسارع آخرون ممن لايعترفون بوجود المجتمع الحيوانى بأن الإنسان هو المجتمع. ويضيف آخرون أن الإنسان هو اللغة. ولسوء الحظ ومع التسليم بأن كل هذه التعريفات صحيحة إلى حد ما، فإن أيا منها لايمكن العمل به كتعريف مفيد للإنسان، وذلك لأن الوعى واللغة لايمكن حفظهما فى قالب متحجر كالحفريات، كما أن أقدم أداة معروفة ليست هى بالضرورة أول أداة (وهناك احتمال كبير بألا تكون كذلك). أما التفسير الخاص بالتنظيم الاجتماعى طبقا لتوزيع البقايا فى تربة المكان فإنه غير كاف بالمرة. وعلاوة على ذلك فإنه يبدو فى الحقيقة أن الأدوات ظهرت قبل الإنسان، وأن اللغة تالية لظهور الإنسان، وأن الوعى والمجتمع تطورا بشكل متزايد بدون أية حدود نظرية تقليدية من التى طال الحديث عنها، والتى يود الإنسان للغاية أن يقابلها.

الوعى بالذات: يقال إن الكائن الغريزى قد "يعلم" بينما يعتقد أن الكائن المفكر "يعلم بأن يعلم". ومن الواضح أن الوعى بالذات ليس سهل التعريف ويمكن تخيل صعوبة الأمر على نحو أكثر عند الرجوع للحفريات وسجلاتها. وحتى يمكن توضيح وجود الوعى

بالذات، فإن الفرد يعتمد بارتياح على الأدوات المصنوعة لأنها تخلق الافتراض بأنها ناتجة عن نوع ما من التخطيط، وهذا مايجعل تاريخ الوعى بالذات يعود إلى ٣ ملايين عام. كما يعتمد الفرد على تحول التركيب الدماغى وعلى الزيادة المضطردة فى حجم المخ. والأمر الأول يعود بالتاريخ إلى ٧ أو ٨ ملايين عام، بينما الثانى يعود إلى ٣ ملايين عام. وعلاوة على ذلك، فإنه ليس من المستحيل أنه قبل انبثاق هذا الوعى كلية، ظهوره إلى حيز الوجود منذ ملايين السنين وفى صورة متقطعة. وفى هذه الحالة فعن أية درجة من درجات الوعى نتحدث؟. وصفة الوعى بالذات يشاركنا فيها بعض الحيوانات، وربما كذلك فى الوعى بالموت، ولكن ذلك لاينطبق على ما يبدو فيما يخص الوعى الأخلاقى.

الأدوات: – ظل تعريف الإنسان لفترة طويلة نابعا من استخدامه للأدوات، ثم لوحظ أن الإنسان يشترك فى هذه الخاصية مع حيوانات كثيرة. ومن أجل تعريف أدق تطرق الحديث إلى الأدوات التى تم تحسينها، ولكن لوحظ أيضا أن هناك حيوانات تنزع الأوراق من فروع الأشجار التى تستعملها أى أنها تستعملها بشكل أفضل. ويتحدث المهتمون بعلم الإنسان اليوم عن أدوات الدرجة الثانية، أى الأدوات المصنوعة بواسطة أدوات أولية، وذلك فى محاولة لوضع حد بين الثقافة البشرية والثقافية الحيوانية. وأقدم الأدوات من هذا النوع ترتبط بالإنسان البدائى (الإنسان الجنوبى) الذى عاش منذ مايقرب بين ٣ و ٣٫٥ مليون سنة (وادى الأومو فى الحبشة)، ولكن هذه الأدوات استقرت تماما مع ظهور الإنسان العادى (الحالى). ولهذا فعلى الرغم من أنه لم يخترع هذه الأدوات ولاكان هو أول من صمم هذه الأدوات، إلا أن هذا الإنسان هو الكائن الأول الذى لم ينفصل أبدا عن أدواته. فليس هناك إنسان بدون أدوات، وبدون أى شك فإن هذا العبء هو الذى يتميز به الإنسان. ومن هذا المنطلق يمكن للإنسان أن يتحدث عن الارتباط المستمر بين الإنسان وأدواته.

المجتمع : – كل الحيوانات فى رتبة الرئيسيات (من المملكة الحيوانية) هى كائنات اجتماعية، والمخلوقات البشرية ليست استثناء من هذه القاعدة. ولكن الفرد لايمكنه ببساطة تفسير المعلومات الخاصة بالأدوات أو طبقات المساكن فى الحفريات إلى درجات من التعقيد فى التنظيم الاجتماعى للمجتمعات التي صنعت هذه الأدوات أو التى عاشت فى هذه الأماكن. وأقدم مساكن معروفة تعود إلى ٣ ملايين عام (وادى أومو – الحبشة)، وهى تنتمى بالقطع إلى الإنسان البدائى الجنوبى (أو سترالو بتسينس). وقد وجدت بها أحجار صغيرة فقط ذات بروز قاطعة لتقشير الدرنات، وكانت مبعثرة وبلانظام. أما المساكن الأقل قدماً، والتى تعود إلى مليونى عام تقريبا فى (أولدوفاى – تانزانيا) وكذلك فى (ميلكا كونتور – الحبشة)، والتى من المحتمل أن إنسان "هومو هابيليس" كان يعيش فيها فتحتوى على النقيض مما سبق، ووسط أحجار منحوتة بشكل أفضل ومقتنيات

كثيرة، على مجموعة كبيرة من عظام حيوانات تغذى عليها الإنسان. وحيث أنه لايمكن أن تكون كل هذه العظام ناتجة عن حيوانات ذبحت فى نفس البقعة، فإن سلوك هذه الجماعات يصبح أكثر وضوحا. ولابد أن هذه الأماكن الخاصة كانت نوعا من المعسكرات الجماعية (تراكيب الأكواخ من الممكن العثور عليها حتى الآن)، حيث تعود أفراد الجماعة على إحضار الطعام بعد الجمع أو الصيد إليها لكى يقتسموه سويا. وربما تولدت صفة التجمع والمشاركة هذه قبل ظهور هذه الدلالات الأولى، ولكن الإنسان الحالى المخلوق البشرى الأول بفضل احتواء غذاءه على اللحم، هو المخلوق البشرى الأول الذى قدم هذه العظام ذات الدلالة إلى مؤرخى فترة ماقبل التاريخ.

وقد أظهر توزيع بقايا الغذاء والأدوات المضمونة وأماكن النوم، تطورا معنويا للمجتمع. كان الإنسان فى البداية يقطع طعامه ويلتهمه فى نفس المكان الذى ينحت فيه وينام فيه أيضا. وظهر التحسن على هذا المكان فيما بعد، وبدأت الوظائف تنفصل عن بعضها البعض تدريجيا. وذلك فى مساحة محددة لذلك، ثم قسمت المساحة بعد ذلك إلى مساحات متخصصة مع ظهور وظائف عديدة أخرى. وأحيانا ما تكون المساحات منفصلة عن بعضها البعض بمسافة تقدر بمئات الأمتار، ولكن مهما كانت دقة الاستنتاجات فإنه من الصعب تحويلها إلى وصف فعلى للتراكيب الاجتماعية أو الوظيفية للجماعة.

اللغة : - نلاحظ أنه منذ البداية كان يتعين على أوائل المخلوقات البشرية أن تجد وسائل للتفاهم والاتصال مع بعضها البعض باستخدام وسائل صوتية أو إشارات لغوية أو حركات بالأيدى والأرجل تماما مثلما يفعل أولاد أعمامها اليوم من رتبة "الرئيسيات". وقد تطورت هذه الوسائل للغاية إلى الدرجة التى أصبحت معها العلاقات بين الناس أكثر ثراء كما ظهر وعيهم بذواتهم بشكل واضح.

ومن الواضح أن مايهمنا فى هذا المقام هو ظهور القدرة على استعمال لغة منطوقة. وتختص منطقة "بروكا" وكذلك منطقة "ورنيك" فى الوصف الحديث للمخ باللغة. وقد أسفرت بحوث الغدة النخامية فى الإنسان الجنوبى (الأوستر الويثنس) عن عدم وجود أى تطور هام لهذه المناطق، بينما لدى إنسان "هومو هابيليس" الذى عاش منذ مليونى سنة (لم تكتشف أى جماجم للأفراد الأوائل من "هومو هابيليس" الذين ظهروا منذ ٣ ملايين عام) نجده على العكس من ذلك، ذى اختلافات فردية واضحة.

ويرتبط موقع الحنجرة مع قطاع قاعدة الجمجمة سويا فى علم التشريح الحديث، كما يرتبطان باللغة المنطوقة. وحيث أنه من الممكن العثور على قاعدة الجمجمة بين الحفريات المتحجرة، فيمكن للعلماء أن يتعرفوا على موقع الحنجرة، وكنتيجة لذلك يمكن تقدير ما إذا كانت اللغة المنطوقة موجودة آنذاك من عدمه. ونلاحظ أنه من فحص قاعدة الجمجمة لدى الإنسان الجنوبى (أوسترالويثسنس) تظهر حنجرة مرتفعة المستوى، ويبدو من ذلك

عدم القدرة على نطق مقاطع صوتية، بينما في جماجم "هومو إركتوس" التى ترجع إلي مليون ونصف المليون من السنة (لم يغثر على قواعد عظمية لجماجم هومو هابيليس) نجد حنجرة ليست منخفضة المستوى كحنجرة الإنسان الحالى، ولكنها فى مستوى منخفض بوضوح بالمقارنة مع مستوى الحنجرة فى الإنسان الجنوبى (أوسترالوبثنس). ولهذا فإنه يبدو أن إنسان "هومو إركتوس" كان لدى جسمه الأداة الكافية للكلام، وبصورة مبدئية كانت قناة التنفس العلوية مهيأة ببساطة لكى تعمل بشكل أكثر كفاءة فى مناخ أصبح جافا على وجه الخصوص.

ويبدو فى هذا الخصوص أن الفترة التى تعود للوراء ٣ ملايين عام كانت فترة خاصة وذلك على الرغم من عدم الدقة الكافية، وذلك لتحديد ظهور درجة من الوعى ميزت هذا الإنسان تماما عن أجداده السابقين، والتى تتمثل فى ظهور الأدوات المحسنة بمساعدة أدوات أخرى، وفى انبثاق مستوى تنظيمى للمجتمع بما يسمح بنمو التعاون، وأيضا فى القدرة الجسمانية التى تسمح بظهور لغة منطوقة.

وعلى الرغم من أن الأدوات ودرجة التطور الاجتماعى هى نتائج لظهور الوعى وأن اللغة هى نتاج تطور المجتمع، إلا أنه ليس من المؤكد أن كل هذه الخصائص قد ظهرت فى نفس الوقت، وأن جنس "هومو" أو الإنسان الحالى بتعريفه البيولوچى (طبقا للتركيب العظمى والأسنان)، يمكن مطابقته تماما بهذا الإنسان الذى عاش منذ ٣ ملايين عام، والذى يرجع إليه الفضل فى تأسيس هذه الخصائص التى تميز هذا المجتمع الإنسانى المثير أو الإنسانية.

وقد ظهر منذ ٣ ملايين عام تقريبا فى شرق أفريقيا (منطقة هادار، أومو فى الحبشة، ومنطقة كانابوى في كينيا) كما رأينا حالا بعض أفراد من البشر والذين تعايشوا مع الإنسان البدائى، والذين لأول مرة لم يختلفوا كثيرا عن الإنسان الحديث إلا بقدر الاختلاف بين نوعين من نفس الجنس. وهذا هو السبب فى إطلاق تسمية "إنسان" أو "هومو" على هؤلاء الأفراد (أى من جنس "هومو" والذى ننتمى إليه). ثم أضيف إلى هذا الاسم المقطع "هابيليس" لتمييزه عن الإنسان الحديث الذى يختص بالمقطع "سابينس". وقد تميز إنسان "هابيليس" بصفات جديدة للأسنان (استعمالها فى أكل اللحوم)، وكذلك للمخ (زيادة حجمه بشدة)، وهما من الملامح الرئيسية التى ميزته عن الإنسان البدائى الجنوبى (أوسترالو بثيكوس). ولهذا فإن التعريف الوحيد للإنسان والذى يمكن تطبيقه عمليا هو الذى يأخذ الاعتبارات السابقة فى حياته. ولاتوجد تعريفات أخرى غير ذلك.

ولكن يجب ألا ننسى أن التعود على أكل اللحوم معناه تطور وسائل القتل واختراع الصيد، أو بمعنى آخر تغير كبير فى السلوك وبالتالى فى التنظيم الاجتماعى. كما يجب ألا ننسى كذلك أن الزيادة فى حجم المخ من ناحية أخرى معناها نمو وتنوع القدرة على

الإختراع والخلق، أو بمعنى آخر تطور هام للقدرة على التفكير. ولإكمال التعريف البيولوجي المحصن للإنسان (الحالي) المقترح هنا، فإنه يجب إضافة درجة معينة من التنظيم المجتمعي وخدمعين من التكنولوچيا وكذلك مستوى معين من الوعي بذاته، وذلك كنتائج منطقية، ونتائج ليس إلا.

ولذلك فالإنسان (الحالي) هو هذا الكائن البشري ذو الرأس الكبير والفك القادر على أكل أي شيء، والذي أصبح متحركا، وذا شكل غريب، لأنه أصبح من آكلي اللحوم وعلى قدر كبير من المهارة، واستمر في توسيع حدوده نحو مناطق جديدة، أولا في العالم القديم، ثم في العالم الجديد، وحديثا إلى بقية أرجاء الكون.

الإنسان الحديث (هوموسابينس سابينس)

طبقا لما يعتقده البعض، فإن الإنسان الحديث هو الذي ظهر منذ ٤٠٠ ألف عام ويدأ في طهو طعامه، وطبقا لآخرين فإنه هو هذا الإنسان الذي بدأ منذ ١٠٠ ألف عام في دفن موتاه. بينما يقول آخرون إنه على أي الأحوال فإن الإنسان الحديث هو ذلك الذي قام منذ ٤٠ ألف سنة بمزاولة الرسم والنحت والتلوين. وقد يقول آخرون إنه هو الذي يتميز حجم مخه بكبره عن ١٢٠٠سم٣. ولسوء الحظ فإنه يبدو أن الإنسان قد عرف النار منذ أكثر من مليون عام، وأن بعض الأحجار المحيطة بمكان النار من بين البقايا تعود إلى نفس التاريخ. ولسوء الحظ أيضا فإن أحد الرسوم التي تصور غلالة من الزهور حول عظام حيوان ماموث عاش منذ ٢٥٠ ألف عام، موجودة في كهف أثري في منطقة "دوردوني" في فرنسا. ونلاحظ أنه لسوء الحظ أيضا فقد كانت هناك عملية تحطيم متعمدة للجماجم التي يعود عمرها لعدة مئات من ألوف السنين في الصين، وذلك خلال مايبدو على الأرجح أنه يعبر عن طقوس مرتبطة بالموت. وعلى مايظهر فإن هذه الحالة تنطبق على ما يسمى بإنسان "نياندرتال" الذي لم ينل حظا من التقدير، واتصف بالمرض، وبمفاصله المصابة بالالتهاب، وبالشعر الذي يغطي جسمه، وبانحناءه للأمام وبأنه بربري ومتوحش وقاتل، وأن قدمه بها إصبع كبير (كالقرود)، وبعدم القدرة على الكلام. وقد تم اعتبار هذا الكائن بوصفه في مرحلة وسطية بين الإنسان والقرد، ولكن مع اقترابه من القرد. وبالطبع فهو لايمت بصلة لجد الإنسان الحالي (والذي تم رفعه حاليا إلى مرتبة "سابينس" والذي يسمى حاليا "سابينس نياندرتالينس")، والذي ظهر أنه قام لأول مرة بعمل حجرات دفن حقيقية. ومن سوء الحظ مرة أخرى أن إنسان بكين الذي أنكرت لفترة طويلة قدرته على قطع الأحجار وتشكيلها والذي لايدخل ضمن مرتبة "سابينس"، قد اتضح من بقاياه المتحجرة أن حجم مخه يزيد غالبا عن ١٢٠٠سم٣، بينما بعض أفراد الإنسان الحالي ليس لديها هذا الحجم. ومن البساطة بمكان تفسير سوء الفهم المتكرر.

إن تطور الجنس البشرى الحالى تم بشكل تدريجى تماما والتقسيم الجاد للإنسان القديم طبقا لبقاياه التى عثر عليها يتحدد فى ثلاثة أنواع متتالية هى "هومو هابيليس"، و"هومو إركتوس". و"هومو سابينس". وهذا التقسيم يحمل فى ثناياه بعض الخلط والتهويم. وعلى الرغم من أن مثل هذا الترتيب قد يبدو مناسبا، فهو يعطى فى أى حال لمحة حقيقية عن المظهر الخارجى للإنسان فقط، وإلى حدود معينة، تصبح هى نفسها زائفة عند افتراض استخدامها لفصل هذه الأنواع الثلاثة عن بعضها البعض.

وبالتالى فإن علم الحفريات القديمة غير قادر على تقرير ما إذا كانت بعض البقايا القديمة لأفراد بشرية التى تحمل خصائص كلا من "هومو إركتوس" و"هوموسابينس"، تنتمى لآخر أفراد نوع "هومو إركتوس" أو أوائل أفراد نوع "هومو سابينس". وببساطة تامة فإن مثل هذا التقسيم غير موضوعى. وكما رأينا من قبل فإن تطور التركيب التشريحى للإنسان قد تواءم مع التطور الثقافى. وأحيانا قد يسرع إحداهما عن الآخر أو يحدث العكس. ولهذا يظل السؤال هو كيف نحدد تعريفا للإنسان الحديث باستخدام الصفات الطبيعية المتطورة والمستمرة، وكذلك الخصائص الثقافية التى تعادلها فى التطور والاستمرار. وعلاوة على ذلك فهى ذات سلوك شبه مستقل.

المخ

إن التطور الحجمى لعضو المخ هو بلاشك الأكثر إثارة فى هذا الصدد. وهو يحمل فى ثناياه بوضوح كامل علاقة معينة بالتطور الثقافى المساير له. ويضرب المخ الإنسانى بسهولة كل الأرقام القياسية فى سرعة النمو خلال التاريخ الشامل لأعضاء الحيوانات الفقارية. وإنسان لوسى الصغير الذى يعود تاريخه إلى٣ ملايين عام، لم يزد حجم المخ لديه عن ٤٠٠سم٣. أما "هومو هابيليس" فقد وصل حجم مخه إلى ضعف هذا الحجم، ووصل فى "هومو إركتوس" إلى أكثر من ١٠٠٠سم٣، بينما فى الإنسان الحديث "هومو سابينس سابينس" فقد وصل الحجم إلى أكثر من ٢٠٠٠سم٣. وتطور حجم الإنسان له دور مافى ذلك، لأن حجم المخ لايمكن اعتباره قيمة مطلقة منفردة، ولابد من أخذ التنوع الجسمانى فى الاعتبار، وذلك لأن حجم المخ فى الإنسان الحديث يتراوح مابين قيمة أعلى من ١٠٠٠سم٣ إلى أعلى قليلا من ٢٠٠٠سم٣. ومع ذلك فإنه من الحقيقى القول بأن النمو الكمى لهذا العضو فى الإنسان كان هائلا، وأن هذا النمو يتعدى كل الحدود المنطقية المعقولة.

التكنولوچياوالطاقة

يعد التطور التكنولوچى مثيرا، وبعض أوجه هذا التطور مدهشة بحق. ففى البداية نلاحظ بطء هذا التطور. وأحيانا يندهش الفرد لهذا النقص الواضح فى القدرات الخلاقة

لدى الإنسان، حيث يكرر بعض أو تقريبا نفس الحركات لعدة مئات من ألوف السنين. ولكن على الفرد أن يتذكر كيف كان حجم المخ والحبل الشوكى، وكذلك أعداد أفراد الأنواع البشرية. كنا أنه جدير بالاهتمام أنه عند فحص أية خطوة فى تاريخ تطور البشرية معرفة سبب هذه الخطوة، ولماذا فى ذلك الوقت بعينه وليس فى وقت آخر. ويبدو على الأرجح أنه يتعين على المجتمع أن يصل إلى مستوى معين من التطور قبل أن يتمكن، فى حالته، من التوصل لاختراع ما، واستغلاله. وعلى سبيل المثال، عندما تم اكتشاف الطريقة الهادئة لتوليد النار منذ نصف مليون عام (بدلا من طرق حجر بآخر، وهى الطريقة الصلبة، فإنه يطرق حجرا بقطعة خشب أو قرن حيوانى، وهو ماساعد على زيادة التحكم فى الإشعال وحصره فى مكان صغير)، فقد حدث ذلك فى نفس الوقت الذى ظهرت فيه سيطرة الإنسان على النار. وماذكرناه سابقا ليس مثالا منعزلا للتقدم، ولكن سلسلة من الطرق الجديدة والسلوك التى ظهرت فى نفس الوقت. وكما رأينا فإن اتجاه التطور التكنولوجى فى أى حالة، كان يتجه نحو تقلص حجم الأدوات وزيادة أنواعها، ومدى هذه الآلات المتاحة. فتنوعت الآلات وتعددت الأنشطة. وبالنسبة لتاريخ السيطرة على الطاقة، فقد قطع الجنس البشرى فترة مليونى ونصف المليون سنة قبل أن يتحكم تماما فى النار، والذى يبدو مع ذلك أنه استخدمها فى المناسبات قبل ذلك بمليون عام، كما أنه قد مرت فترة ٣ ملايين عام قبل اكتشاف ظاهرة الإشعاع الذرى.

الدين

إن القلق الوجودى، والفكرة الدينية ربما تولدا سويا مع ظهور الوعى (على المستوى البشرى) منذ حوالى ٣ ملايين عام. ولكنه كان محتما الانتظار لمدة تعدت مليونى سنة للعثور على الأدلة الأولى، وهى جماجم بشرية مكسورة على مايبدو عن عمد، أى خلال طقوس خاصة. وبعض جماجم إنسان "هومو إركتوس" التى عثر عليها فى إندونيسيا والصين ويعود تاريخها بين ٣٠٠ و ٧٠٠ ألف عام، تتفق عند فحصها مع هذه الملحوظة. ومن ناحية أخرى فإنه بدءا من ١٠٠ ألف عام مضت، نتبين من حدوث حفر فى الأرض معتنى بها ومطلية بالجير، ومستخدمة فى دفن الجثث بصحبة بعض الزهور والطعام والعديد من الأدوات الرمزية أو المفيدة، تتبين أنها كانت أعمالا نابعة بوضوح من اعتقاد فى عالم خاص بالموتى واعتقاد خاص برحلة لبلوغ هذا العالم، ومنذ ذلك التاريخ تعددت الطقوس التى تعبر عن معتقدات دينية معقدة.

الفن والكتابة

ويجد الفرد فى نفس الفترة، منذ مائة ألف عام، أدوات جميلة مثل قواقع متحجرة أو معادن ملونة فى مساكن بشرية، جمعها إنسان هذه الفترة لإرضاء حب الاستطلاع لديه.

ولم يكن تزيين منطقة الصدر أو الرسغ أمرا غير مألوف باستخدام سلاسل من قواقع أو أسنان مثقبة ومتجمعة سويا. وبعد عشرات الألوف من السنين فيما بعد، أى منذ حوالى ٤٠ ألف عام مضت، خطا الإنسان خطوة هائلة للأمام، حيث قام بعرض صور من خياله الواعى على وسط متحرك أو ثابت. فقد استطاع بواسطة الخطوط والألوان والأشكال ذات المعنى المحدد، ومن خلال علاقاتها ببعضها البعض، استطاع أن يظهر للآلهة والبشر أنه يعلم أنه بدأ يعى بذاته. وكان الانتقال الهائل من اقتصاد قائم على القطف والصيد، استمر ملايين السنين، إلى البوادر الأولى من اقتصاد الانتاج وذلك منذ عشرات قليلة من ألوف السنين، أو منذ اثنى عشر ألف عام وهو البداية فى معرفته بالحساب وإحصاء البضائع والكتابة الخطية التى تلت ذلك. ولقد وجدت قطعا فخارية ذات أشكال عديدة تعبر عن وحدات نقدية ومضاعفاتها. ثم وضعت هذه القطع فى أوان كروية طينية مجوفة، فكانت تمثل بذلك إيصالات أو قيما لقوائم بضائع، وبعد ذلك وضعت علامات على سطح الأوانى تمثل قيمة القطع بالداخل. ثم أصبح واضحا أن الاحتفاظ بنسختين من الرسالة المالية، مرة فى صورة المحتويات الداخلية (قطع فخارية)، ومرة على سطح الإناء الحاوى للقطع، هو أمر غير عملى، وبدلا من ذلك حلت لوحة كتابة محل الإناء الكروى.

وفى الحقيقة فإنه يبدو وللمرة الأولى أن إنسان "هومو إركتوس" قد تحول إلى نوع "هوموسابينس" فى شرق أفريقيا منذ حوالى خمسمائة ألف عام (منطقة كابثورين فى كينيا، وندوتو فى تانزانيا، وبودو فى إثيوبيا) فجمجمة ذات الجدران العرضية العمودية كبرت بالفعل وظهرت منها بروزات فى الجدر الخلفية، كما تطور الفك لتظهر معه ذقن مثلثة. ونلاحظ أن الخصائص الأولى للإنسان الحديث وكل ماتلاها قد ظهرت على التوالى وبطريقة غير منتظمة، وذلك من خلال عملية انتشار إحصائية متدرجة استمرت حتى ظهور الإنسان الحديث بشكله الحالى. ولهذا فقد برز إنسان هومو سابينس إلى حيز الوجود كتطور طبيعى لإنسان هومو إركتوس فى أى مكان عاش فيه هذا الأخير. (وقد كان موجودا فى كل أنحاء العالم القديم)، ولايمكن تمييز إنسان هومو سابينس عنه من الناحية الوراثية فى أى مكان. ويمكن القول إذن على وجه التقريب المبهم أنه لم يكن هناك إنسان حديث، ولكنه إنسان واحد تطور خلال ثلاثة ملايين سنة طبقا لنفس النظام. وقد ظهرت الملامح الأولى لإنسان "هومو سابينس" وهى بروز النصوص الخلفية بجدار المخ، ورقة طبلة الأذن، وكذلك اختفاء تجاعيد الجلد خلف الأذن، وذلك فى البقايا البشرية التى عثر عليها فى منطقة بشمال أفريقيا والمسماة "سال مان"، وفى منطقة أخرى معروفة باسم محاجر توماس ٣". أما فى الشرق الأقصى فقد تطورت الجماجم الصينية بمنطقة "دالى"، و"ينج كو" فى نفس الاتجاه، أى أحجام أكبر، وعظام أدق، واتساع أكبر للصفيحة الخلفية لعظمة الخد.

أصل الإنسان الحديث

(أصل الإنسان) ٣ ملايين سنة

أفريقيا

هومو سابينس سابينس

هومو سابينس

هومو إركتوس

هومو هابيليس

الشرق الأدنى

هـ. س. س

0.1

هومو سابينس

هومو إركتوس

هومو هابيليس

أوروبا

هـ. س. س

0.04

هومو إركتوس

هومو هابيليس

هومو سابينس نياندرتالسيس

الشرق الأقصى

هـ. س. س

هومو سابينس

هومو إركتوس

هومو هابيليس

أستراليا

هـ. س. س

?

أمريكا

١٩٩١

الشكل رقم ٥ : سكان العالم. يبدو أنه حدثت "دفعتين" أو نبضتين، الأولى منذ ٣ ملايين عام، والثانية منذ ٢٠٠ ألف سنة أو أكثر وكلتاهما حدثت فى جنوب شرق إفريقيا.

وفى الغرب والصين، ومن الطرف الغربى إلى الطرف الشرقى للعالم القديم، وجد أن أعمار هذه البقايا المتحجرة يعود إلى ٣٠٠ أو ٤٠٠ ألف عام. وحيث أن منطقة الشرق الأدنى منذ مليونى سنة كانت تشبه أية منطقة أخرى فى العالم، فإن أوروبا بالطبع لم تشكل استثناء فى نصيبها من عملية التطور. ولكن الإنسان القديم وجد نفسه محصورا بين جبال الألب الثلجية والبحر المتوسط، ولذلك فقد أصبح معزولا من الناحية الوراثية عن أجداده فى الشرق الأدنى. ولكنه تطور بشكل مستمر كلية من إنسان عادى "هومو هابيليس" بلاشك، إلى نوع متميز من إنسان "هومو إركتوس"، ثم منذ ٣٥٠ ألف سنة تطور إلى نوع خاص للغاية من "هومو إركتوس" سمى باسم إنسان "نياندرتال". ولهذا فإن إنسان "نياندرتال" ليس إلا نوع "هومو إركتوس" ولكن بعد تكيفه مع الظروف الأوروبية. وهو يمثل فى قارتنا الأوروبيــة النوع البشرى الذى تحول إلي "هومو سابينس" مع زيادة كبيرة فى حجم المخ.

ولكن بعيدا عن عملية التطور التى أحضرت إنسان "هومو سابينس" إلى حيز الوجود بدءا من "هومو إركتوس"، ومهما كان مكان هذا الحدث، فإنه قد بدأ يظهر مرة أخرى فى شرق أفريقيا أو مكان التفاعلات الكبير"، ومنذ ١٥٠ إلى ٢٠٠ ألف عام إنسان "هومو سابينس سابينس" وهو الذى يشاركنا فى كل الصفات، وذلك نزولا حتى فروع جنسنا البشرى. وعلى العكس مما حدث لإنسان "هومو سابينس" نفسه، فإنه يبدو أن هذا المخلوق الأفريقى الجديد قد انتشر بالهجرة. وقد سلكت هذه الهجرة نفس الطرق كما حدث فى موجة الهجرة الأولى لإنسان "هومو هابيليس" منذ مليونى سنة. كما استأنفت هذه الموجة الجديدة غزو كل أرجاء العالم حيث قابلت خلال ذلك الشعوب الأولى الموجودة فى أفريقيا وأوروبا وآسيا، والتى كانت كلها تنتمى لنوع "سابينس"، وتناسلت معها بالطبع. ثم استكملت هذه الموجة الغزو بالعيش فى أمريكا، وأستراليا، وجزر ماليزيا، وميكرونيزيا، وبولينزيا. إنه غالبا هذا الإنسان، "الإنسان الحديث المسيطر"، والذى نعرفه باختصار باسم "الإنسان الحديث". وعلى أية حال فهو ذلك الإنسان والذى تحاول عن طريقه علوم الوراثة، والبيولوچيا الجزيئية من خلال العديد من الوسائل المتقنة، أن تقتفى أثر الإنسان الأول بواسطة التوزيع الحالى لآلاف الچينات والبروتينات. ويمكن تمييز هذا الإنسان بشكل أفضل. ماعدا فى شرق وجنوب أفريقيا حيث يبدو أنه (أى الإنسان الحديث)، قد ظهر فى خضم التطور البشرى الواسع، لأنه عندما تحرك حوله، فإنه قد ابتعد لفترة عن الجماعات البشرية الأولى فى باقى أفريقيا وأوروبا وآسيا، وذلك قبل أن يتناسل معها لدرجة كبيرة أو صغيرة. ففى الشرق الأدنى كان هناك إنسان "مغارة الزوتيد"، والذى يعود عمره إلى ١٥٠ ألف عام، وكذلك إنسان منطقة "السخول" و"الكفزة" والذى يقدر عمره بحوالى ٩٠ إلى ١٠٠ ألف عام. أما فى شمال أفريقيا فكان هناك إنسان "مشطة العربى" و "عفالو

أبو رومل" والذى يعود تاريخه إلى ٣٥ ألف عام مضت. ولكن فى أوروبا اكتشفت آثار الإنسان الحديث منذ ٣٥ ألف عام وهو مايعرف باسم "إنسان كرومانيون". وفى الشرق الأقصى فقد وجد هناك إنسان الكهوف العلوية فى منطقة "تشو كوتيين" فى الصين الذى عاش منذ ٤٠ ألف سنة تقريبا. أما فى أمريكا وأستراليا فليست هناك مشكلة خاصة بمتابعة أى أثر، وذلك لأن الإنسان الحديث "هومو سابينس سابينس" هو أول شخص وصل إليها فعليا.

مغامرة الإنسان

إن قصيدة وصف المغامرة الإنسانية تحكى بالفعل قصة غريبة للغاية، فلقد ظهر جنسنا البشرى (هومو) وتطور من خلال تغير مناخى مفاجئ فى المنخفض الاستوائى للمنطقة الشرقية من أفريقيا. وكان الحل لبقاء الإنسان فى صراع من أجل الحياة هو أن يضيف اللحم لغذائه وأن يفكر. ونمى حب اكتشاف المجهول بداخله، ومنذ هذا التاريخ تولدت لديه الرغبة فى الذهاب بعيدا (وهو السبب، فى أنه سواء فى القريب أو المستقبل البعيد سوف يغزو الإنسان الكواكب الأخرى بلاشك). وبدأ الإنسان ينتشر من مكانه الأصلى فى المائة مليون عام الأولى من حياته (منذ ٥ر٢ مليون من الأعوام تقريبا). وخلال تجواله خاض الإنسان الطريق نحو أفريقيا بأكملها وأقاليم أوروبا وآسيا. ويمكن للفرد إحصاء عدد أفراد إنسان "هومو هابيليس" فى مهد الجنس البشرى الحالى ويقدر ذلك بحوالى مائتى ألف فرد. كما يمكن إحصاء عدة ملايين (عدة ملايين فقط) من هذا الإنسان فى المنطقة من فرنسا إلى الصين، وكذلك من عين حناش فى شرق الجزائر وحتى ستركفونتين فى منطقة ترانسفال بجنوب أفريقيا. كان إنسان "هومو هابيليس" موجودا فى كل مكان ويمر بمراحل برنامج تطور مشترك، وهو ماتسبب فى أن يصبح أولا قائما أو "إركتوس"، ثم يتطور هذا الأخير ليصبح النوع البشرى الحالى الذكى أو "سابينس"، بينما تطورت خصائص الجماعات البشرية فى كل إقليم لتتميز ببعض صفات خاصة بها إلى وقتنا الحالى. وبالرغم من الانتشار الواسع للإنسان فإنه من المثير أن نذكر أن الصلة لم تنقطع بين أفراد البشر أبدا على الأرض، ولو حدث هذا الانقطاع فإنه يكون لفترة قصيرة ولواحدة أو عديد من الجماعات البشرية، وليس إلى الحد الذى ينجم عنه صفات خاصة، وبمعنى آخر تطور لصفات خاصة تمنع التناسل بين هذه الجماعات وبعضها البعض. وكما أسلفنا سابقا فإن إنسان "نياندرتال" كان هو الوحيد الذى مر بمرحلة عزلة طويلة. ولو لم يحضر إنسان "كرومانيون" من الشرق الأدنى منذ خمسة وثلاثين ألف عام لينهى تجربة عزلة إنسان "نياندرتال" الاوروبى، لكان هذا الأخير قد صار خلال الزمن ليكون إنسانية أخرى مختلفة عما نحن فيه الآن. ثم مرة أخرى فى شرق أفريقيا منذ مائتى ألف عام أو أكثر، بدأ الإنسان الموجود لحظتها يقتفى أثر سابقيه "هابيليس" لكى يستكمل غزو العالم، ثم يبدأ بعد ذلك غزوه للفضاء. وكان هذا الإنسان ينتمى لنوع "هومو سابينس سابينس"، وقد قابل

أفراد العبيد الذين عرضوا للبيع فى شمال أفريقيا وكانوا ينتمون لنوع "هومو سابينس"،
كما قابل إنسان "هومو سابينس نياندرتاليس" فى أوروبا، وكذلك إنسان "هومو سابينس
دالبينسيس" فى الصين، وقد تناسل مع كل هؤلاء. واستكمل بعد ذلك اكتشافه لأمريكا
وأستراليا، وهما جانبى الأرض البعيدان عن العالم القديم واستقر فيهما كذلك. وتساهم
علوم البيولوچيا الجزيئية فى إيضاح معالم صورة التطور التى وضعها علماء الحفريات
القديمة، ولكنها تنكر عملية التناسل بين الأجناس البشرية. ولكنه يبدو أن عملية التناسل
بين الأجناس البشرية لم تتوقف مطلقا منذ البداية. أما تأصيل الصفات الجسمانية
الإقليمية (غير قابلة للمناقشة على أساس شيوعها وروابطها)، فقد بدأت منذ استقرار
الجماعات البشرية الأولى منذ مئات الألوف من السنين (أو الملايين منها) فى هذه الأقاليم
الشاسعة (جنوب شرق أفريقيا، وشمال أفريقيا، والشرق الأدنى، وأوروبا، والشرق
الأقصى، وأستراليا وأمريكا)، وثبات هذه الجماعات فى أقاليمها رغم كل المتغيرات
(مثل الغزوات والكوارث .. الخ) بما فى ذلك ظهور موجة الإنسان الحديث "سابينس
سابينس" وسط هذه الجماعات فى العصر الحالى، .. بعد ذلك دليلا على تزاوج الإنسان
الحديث مع أسلافه الأوائل وهو مالايمكن إنكاره. ولهذا فإنه قد يبدو أن هناك صورتين من
الإنسان الحديث، الأولى كانت واسعة الانتشار ذات أصل مجرد أو Autochton، أما
الثانية فقد كانت مركزة فى إقليم ما وذات أصول عديدة. ويبدو كذلك أن الإنسان الحديث
كان يتبع الصورة الأولى فى البداية، فى جنوب شرق أفريقيا. واليوم هناك خمسة بلايين
من البشر على ظهر الكرة الأرضية يتمتعون بثمار تاريخهم الطويل.

Bibliography

Anati, E., *Les Origines de l'art et la formation de l'esprit humain*, Paris, Albin Michel, 1989.

Coppens, Y., "Evolution des Hominidés et de leur environnement au cours du Plio-Pleistocène dans la basse vallée de l'Omo en Ethiopie," Paris C.R. *Acad. Sco.*, 281, 1975, p. 1693–96.

———, *Le Singe, l'Afrique et l'homme*, Paris, Fayard, 1983 et Hachette Pluriel, 1985.

———, *Pré-Ambules*, Paris, Odile Jacob, 1988.

———, "Hominid evolution and the evolution of the environment," in *Behaviour of the Earliest Hominids, Ossa*, 14, 1988–1989, p. 157–63.

Facchini, F., *L'Homme, ses origines*, Paris, Flammarion, 1990.

Leroi-Gourhan, A., *Préhistoire de l'Art occidental*, Paris, Mazenod, 1976.

———, (under the direction of): *Dictionnaire de la Préhistoire*, Paris, P.U.F., 1988.

Perles, C., *La Préhistoire du feu*, Paris, Masson, 1977.

Senut, B., "Climbing as a crucial preadaptation for human bipedalism," in *Behaviour of the Earliest Hominids*, Symposium Intern. Wenner-Gren Foundation, *Ossa*, 14, 1988–1989, p. 35–44.

Ruspoli, M., *Lascaux, un nouveau regard*, Paris, Bordas, 1986.

Recent advances in the evolution of primates, Rome, Pontificate Academiae Scientiarum Scripta varia, 50, 1983.

L'environnement des Hominidés au Plio-Pléistocène, Colloque Intern. Fondation Singer-Polignac, (under the responsibility of Y. Coppens), Paris, Masson, 1988.

L'evolution dans sa réalité et ses diverses modalités, Colloque Intern. Fondation Singer-Polignac, Paris, Masson, 1988.
Origine(s) de la bipédie chez les Hominidés, Colloque Intern. Fondation Singer-Polignac (under the responsibility of Y. Coppens and B. Senut), Paris, C.N.R.S., in press.
Le temps de la Préhistoire, (2 vols.), Archéologia, Société Préhistorique Française, 1990.

نشوء الفكر

بقلم : إدجار مورين Edgar Morin

إذا ما نظرنا إلى الفكر الإنسانى على أنه شىء مطلق أو أنه هو الأسمى درجة فى مراحل نشوء الحياة وتكونها فوق سطح الأرض، فلابد لنا أيضا من محاولة فهم الظروف التى أتاحت له أن ينشأ وبالتالى نعيد النظر فى نظام الحياة.

الأسباب البعيدة التى مهدت لظهور الفكر

مهما كان أصل الحياة (راجع مقال چاك دبيز المنشور فى هذا العدد)، فمن الواضح أن أقدم نظام حى كان هو البكتريا الأولية أو البروتوبكتيريا، والتى كانت شديدة التعقيد فى جهازها الوظيفى ورابطتها التكميلية بالجزيئات الكبيرة الشديدة التنوع والاختلاف، وأن هذا التعقيد كان يحتوى على وجه الخصوص على : أ) نظام للتبادل والتكيف مع بيئة تستمد منها كلا من طاقتها المادية وتنظيمها، ب) عملية مستمرة من إعادة التنظيم الذاتى من خلال استبدال الجزيئات التى علاها التدهور، ومن خلال إنتاج جزيئات جديدة بدلا منها؛حـ) نظام التوالد الذاتى للكائن الحى من خلال الانقسام الجزيئى. ونظام من هذا القبيل يحتوى على بعد شبيه بجهاز المعلومات (الرسالة الوراثية المدرجة فى الچينات وكفاءة استخراج المعلومات من البيئة والتربة)، وبعد شبيه بالكمبيوتر (معلية استخراج المعلومات عن طريق دلالات معينة أو ما يشبه الرموز من الداخل ومن الخارج)، وبعد اتصالى (الاتصال الداخلى هو بروتين ر ن أ R N A، والاتصال الخارجى مع الأنواع المجانسة). وباختصار، فإنه ومنذ البداية، يعتبر الكائن الحى هو الذى يقوم بانتاج نظامه

ترجمة : آمال الكيلانى

بمعنى آخر، حتى داخل كل نظام حى، بعد إدراكى، إلا أنه بعد يتميز بالاختلاف واللاتمايز فى داخله.

وهذا البعد الإدراكى لا يسمح فقط بالتنظيم البيئى الذاتى فقط للكائن الحى، بل يتيح له أن يميز ذاته عن الذوات الأخرى، وأن يتحرك نحو مصادر الغذاء، وأن يتجنب مصادر الخطر، وأن يقاوم الاعتداء عليه. ودون هذا البعد الادراكى الأصيل، والمفطور فى التنظيم البيئى الذاتى، لم تكن لتقوم قائمة للتطورات التى دخلت على المعرفة وعلى مراتب الذكاء.

وعند تأمل عالم البكتريا، التى انتشرت فوق سطح الأرض، فسوف نكتشف "هبة" من جهاز للمعلومات قائم بين كل بكتريا والأخرى. وفى البداية، تم تفسير ذلك على أنه سلوك جنسى، إذ أن البكتريا المانحة تفرز نوعاً من الأنابيب التى تشبه صهريج ناقلة، بحيث يلتصق بالمتلقى حتى يحقنه بالچين، أو بمعنى آخر لكى يحقنه بما يشبه المعلومات أو البرنامج. وقد لوحظ أن هذه هى الوسيلة التى تم عن طريقها مقاومة الأجسام المضادة. ولقد اقترحت سورين سونيا Sorin Sonea فرضا تحمس له لين مارجوليس Lean Mergulis، أن مجموع البكتريا الموجود على الكرة الأرضية يكون نوعا من الجهاز الكبير الذى يعد ضروريا لحياة كل أنواع الأحياء، والتى تتبادل أجزاؤه الأساسية المعلومات من جزء إلى آخر.

والنباتات متعددة الخلايا ليس لها جهاز عصبى ولا مكافئه وهو المخ. إلا أنها مع ذلك تبتكر استراتيچيات مختلفة تتيح لها الاحساس بأشعة الشمس، والاستفادة بها، وامتصاص الماء، وتتجنب الجذور التى تشاركها التربة (وعلى هذا المنوال، يفرز نبات الفجل سما يصد الجذور المتطفلة)، وتجتذب الحشرات الجامعة للرحيق. وقد تم حديثاً اكتشاف أن الأشجار من نفس النوع، يمكنها الاتصال مع بعضها البعض بحيث تتناقل التحذيرات ضد الكائنات المرضة. ومعنى هذا أن الشبكة الكاملة للحسابات الداخلية بين خلايا النبات، تكون نوعا من الحاسب الطبيعى الذى يتميز بالتجانس، والذى يتضمن فقط شبه برنامج چينى، بل أيضا يحمل الاستراتيچيات التى تتكيف وفقاً للظروف.

وهنا يمكن أن نفرق بين كل من "البرنامج" و "الاستراتيچية". فالبرنامج يحدد تتالى عمليات معينة وفقاً لهدف ما، ولما كان البرنامج وهو الشيء الثابت الذي لا يعتليه التغير يفترض بيئة مستقرة ثابتة، فإن الاستراتيچية تتضمن خططا وسيناروهات يمكن أن تتعدل

وتتيح تجربة الحيوان، خاصة تطور الفقاريات - بدءا من تكون ونمو التركيبات لجهاز العصب الدماغى - تمايزا وتطور القدرات الإدراكية، خاصة الاستراتيجيات الإدراكية، التى تتيح بدءا من عدد معين من الرموز، التعرف على آثار أو وجود الطعام، الفريسة، أو المفترس. وتطور الخطط الإدراكية أو ما يمكن تسميته بالذكاء، يسير جنباً إلى جنب مع تطور خطط السلوك، والذى يمكن أن نسميه ليس فقط ذكاء إدراكيا بل ذكاء عملياً. وهذا الذكاء الاستراتيجى، الذى يصل إلى درجة عالية من التطور فى الطيور، والثدييات، والرئيسات (وتشمل القردة والانسان)، ينطوى على قدرة فائقة على التطور وعلى الابتكار. وتلك القدرات هى التى تتيح حل الصعاب الجديدة وغير المتوقعة. وهناك عدة تجارب قد أوضحت أن بعض أنواع العصافير، والفئران، والسناجب قد نجحت فى التغلب على سلسلة من الصعاب والعقبات وضعها المختبرون بينهم وبين طعامهم.

ويمكن الحديث عن الذكاء فقط عندما توجد قدرات مخية يمكنها أن تربط بكفاءة بين البرامج والاستراتيجيات. ويمكن تعريف الذكاء على أنه القدرة على العمل وحل المشكلات فى ظروف معقدة (مجموعة شاسعة التنوع من المعلومات، التدخل فى الوسيط المحيط عن طريق "الجلبة"، وجود أشياء لا تتميز باليقين، اختلاط تداخل ردود الأفعال، الاختلافات فى المواقف، إلى جانب الأخطار المفاجئة).

والمجتمعات عبارة عن نظم مركبة من العلاقات بين حيوانات وهبت وسيلة التحرك وجهاز عصبى مخى أو كتلة عصبية. والمجتمعات متعددة بدرجة أكثر بكثير مما جرى الاعتقاد به لفترة طويلة، وقد أوضحت لنا التعاون والتداخل فيما بين الذكاء الفردى والذكاء الجمعى عن طريق التفاعل بين المدارك الفردية. وعلى هذا النحو فيمكن لكثيب النمل أن ينظر إلينا باعتبارنا نوع من العقول الجمعية لها عدد لا يحصى من الأرجل. ومجموعة النمل لها قدرات إدراكية واستراتيجية تنظيمية لا تملكها كل نملة مفردة، فكل واحدة منها تبدو كحلقة عصبية من المخ الجمعى. لكن هذا المخ لا يتم له وجود دون الأفعال الدائمة الجاذبة والطاردة فيما بين الأفراد.

وهناك بالطبع ذكاء جمعى فى مجتمع الثدييات، خاصة فيما يتعلق بخطط الصيد، وعلى سبيل المثال تلك التى تنفذها الذئاب. إلا أن الذكاء يتطور وينمو قبل كل شىء داخل وعن طريق الأفراد. ولهذا يمكن للخاصيات الاستراتيجية للجهاز الدماغى أن تكون قادرة على تصور المشكلة ووضع حل لها - وهى خاصيات كما نرى، تطلق على؟ ونعرف

الذكاء - وهي تظهر بوضوح وتطور.

ويقوم الجهاز الدماغى بالعمل وتنظيم المعلومات التى حملتها شبكات الحس عن طريق التصور والتمثيل، بدءا من المثير الذى التقطته نهايات الأعصاب (البصرية أو الشمية، واللمسية). وتلعب دور الفهم التحليلى والتركيبى للتصورات، وتؤثر فى خططها الإدراكية حتى تتنبأ بالمخاطر، والفرص، والفريسة، والمفترس، والعدو، والمجانس، إلى آخرة. وهى تحدد السيناريوهات للسلوك وتختار أنسبها وأقلها خطورة. إنها تستخدم الخطط من تكرارها أو تخترعها اختراعاً. وهذه الخزانات الدماغية تكتسب خبرات معينة، وتصبح قادرة على التعلم. وكما زاد ثراء المخ من القدرات المتأصلة أو الاستعداد، زادت قدرته على تحصيل واكتساب المعرفة وابتكار الاستراتيجيات. ولكن الملاحظ أنه فيما بين الرئيسات وقبل كل شيء كلما أضفيت عليها الصبغة البشرية، فإن البرامج الفطرية تأخذ فى التناقص وتتركز على السلوك الجنسى، بينما تبدأ البنى المتأصلة والمؤهلة لتنفيذ الاستراتيجيات وحل المشكلات، فى التزايد.

ويلاحظ أيضا أن التطور الخلاّق يسير جنباً إلى جنب مع تطور الذكاء. وقد يتبادر إلى الذهن أن الميول العاطفية فى شكل الخوف، أو الغضب، أو الرغبة العمياء، قد تتداخل مع الذكاء. إلا أن الميول العاطفية التى تعتبر من قبيل تورط الكائن بكل مكوناته فى علاقات مع الآخرين ومع المجانسين له، تطور إلى جانب العاطفة علاقات صداقة، وحب، وعلاقات شخصية واجتماعية، مما يؤدي إلى ظهور حاد للحاجة إلى التواصل، وتحفز وتقوى ميول حب الاستطلاع التى تتخطى الاهتمامات العادية للأمان، والتغذية، والعلاقات الجنسية. وبالتأكيد فإن حب الاستطلاع يتسم بالخطورة، وهو كما يقول المثل العام يقتل القطة. إلا أنه يبعث الحياة فى دوافع الاستكشاف والفحص، الملحوظين فى الرئيسات والشمپانزى (بمثل درجة حب استطلاع القردة)، والذى يتحول بين أفراد الجنس البشرى، إلى فضول عقلى للبحث عن المعانى المستترة، وتمنح الفكر البشرى حافزاً تفتقر إليه الحاسبات الاصطناعية.

وقد استطاع الشمبانزى من ناحيتهم وبصفتهم أبناء عمومتنا وليسوا أسلافنا كما أشار لذلك كوبنز Coppens (فى هذا العدد)، تطوير ذكاء استراتيجى قادر على اختراع أدوات لأغراض بعينها من فروع الأشجار والحجارة. ولديهم قدرات أمكن استكشافها عن طريق تعامل الجنس البشرى معهم وعن هذا الطريق، استطاع واشو، أحد إناث الشمبانزى الصغيرة التي تعهدها بستانى، أن تتعلم بطريقة مماثلة لطريقة تعليم الصم والبكم، مفردات

تعلمت كلمة قذر dirty أمكنها أن تكون جملة هى الوغد القذر عندما ضايقها أحد الأشخاص)، وأن تطلق على نفسها عندما نظرت إلى مرآتها العاكسة إسما بعينه كان يطلق عليها، ويعد بمثابة صفة.

اللغة ونشوء الفكر

جلبت عملية إضفاء الصبغة البشرية معها تطورا أدخلته على المخ، والتكنولوچيا، والتفاعلات الاجتماعية، والتفرد، وظهور وتطوير الثقافة - فى شكل مجموعة من القواعد، والقوانين، والمعارف والتى كونت الحصيلة التوليدية للعلاقات البشرية الاجتماعية الشديدة التعقيد. ويمثل نشوء اللغة ذات النطق الذى يحتمل معنيين، والتى فيها يمكن لمجموعة من الفونيمات خالية من المعني أن توحي بكلمات أو عبارات تحوى معانى معينة، مرحلة حاسمة. وفحص الجماجم أوضح (ارجع إلى مقال كوبنز فى هذا العدد) أن الهومواريكتوس Homoerectus كان لها بالفعل قدرات دماغية وتتعلق بالنطق بحيث استطاع استخدام لغة معينة. وكما هو الحال فى اللحظات المصيرية للخلق، من قبيل خلق الأرض أو بداية الحياة، لا يمكننا أن نقفز فوق الحادث، أو سلسلة من الأحداث المفردة، التى أدت إلى بداية ظهور اللغة. وكانت اللغات متعددة فى وقت ما ، حتى أن أشباه البشر كانوا يستخدمون لغة تتميز بالإيمائية والصوت (أو ما يمكن تسميته بالنسق اللغوى)، والتى أتاحت لهم أن يعبروا عن أنفسهم ويتصلوا بكمية معينة من المعلومات وعدد من الانفعالات وهو نفس الطريق الذى سار فيه مع بداية الحياة تنظيم المضاعفات، وهو مزيج من الجزيئات الكبيرة التى كونت "ضغط المركبات"، والذى أتاح بدورة ظهور الكيمياء، واللغة النظامية ذات النطق المزدوج والتى تطلق عليها"القوانين التطورية"، ومن الضرورى وجود نوع من ضغط المركبات "فى مجال الاجتماع والسيكلوچيا، حتى إذا مادعت الحاجة، سرعان ما تظهر لغة منطوقة ذات إمكانات أعظم وبلا حدود وتتخطى "نسق صوتى" بدلا من ذلك الذى تم استهلاكه. وإذا كان من المحتمل ضرورة مثل هذه اللغة لنشوء الجنس البشرى، فمن المؤكد أنها وجدت لكى تكون على نفس الأهمية فى كل مجتمعات الجنس البشرى.

واللغة البشرية متنوعة تنوعاً كبيراً ولها وظائف عدة. فهى تعبر، وتلاحظ، وتصف، وتنقل، وتلغى، وتعلن، وتحدد، وتناقش. وهى موجودة فى كل ما هو بين البشر من

[illegible] أو [illegible] أو عملية، بل إنها تتيح للفرد ان يتواصل مع ذاته (اللغة الداخلية، أو المونولوج الداخلى الذى عادة ما يدور داخلنا أكثر من الحوار الخارجى).

وهى ضرورية للحفاظ على الحضارات والثقافات، وعلى النقل والتحويل، وعلى الابتكار. إنها من نفس جوهر نظام المجتمعات البشرية من حيث هى هامة لاعلان قواعده، وقوانينه، وأساطيره.

وفى كل لهجة، تخضع اللغة إلى قواعد غاية فى التعقيد من قواعد لغوية، وبناء الجملة، والمفردات، وهذه القواعد نفسها تخضع لقدرات فكرية، التى هى بدورها معقدة إلى أبعد حد. واللغة نوع من الآلة التى تعمل بطريقة مرتبطة بلا انفصام بنسق حسابى منطقى وقياسى.

وبفضل اللغة، أمكن تسمية كل عملية من العمليات الادراكية وكل حصيلة جديدة، وكل اختراع بمسميات معينة، وكذلك أن تصنف، وتخزن، ويعاد استرجاعها، وتقوم بعمليات اتصال، ويتم فحصها، ونقدها، والوعى بها. وتقوم الكلمات، والقواعد، والمفاهيم بوظيفة التمييز، والانتقاء، والاستقطاب لكل الأنشطة العقلية. ويمكن للبشر أن يستكشفوا إمكانات لا نهاية لها للفكر من خلال التجميع بين الكلمات، والعبارات، والأفكار.

وبمعنى آخر، فإن حال وجود اللغة توجد معها المقومات المناسبة للتفكير. وهى تضاف إلى الذكاء الفطرى، وتطوره وتحوله إلى فكر. وبينما يوجد الذكاء فى الحيوان ويعمل خلال التخمين دون لغة، فإن الذكاء البشرى يمكنه أن يتطور إلى نمط لا مثيل له من خلال اللغة، واللغة بدورها تتيح التأمل أو التفكير. وينبثق التأمل (أو التفكير) من العمليات الحسابية للآلة الدماغية، ويحدث رد فعل ارتجاعى على هذه العمليات الحسابية، وتستخدمها، وتنقلها، وتطورها، بينما تعبر عن نفسها فى شكل لغة. واللغة تتيح للفكر أن يتعامل ليس فقط مع تلك الأشياء السابقة على اللغة (الفعل، والتصور، والذاكرة، والحلم)، بل أيضا مع تلك التى تبزغ من اللغة ذاتها - التخاطب، والأفكار، والمشكلات وحلولها.

وفى اللغة وعن طريقها، يمكن أن يقوم التفكير بالايضاح، وتحديد المفاهيم، والدراسة، أو بمعنى أوضح يمكنه أن يقوم بمهمة التفكير.

يقع الوعى فى موقع غير منفصل عن التفكير، حيث أنه لا ينفصم بدوره عن اللغة. والوعى هو انبثاق التفكير التأملى، والذى يدور حول ذاته بينما يعمل، من خلال مادة

محددة لذاتها ولأفعالها ولمشاعرها.

وهكذا، يمكن أن ندرك التفكير على أنه نشاط متميز ومركب للعقل البشرى والذى يطوق مجالات اللغة والمنطق والوعى (وهو فى ذات الوقت يضم اللغات الفرعية، والوعى الجزئى، والعمليات شبه المنطقية). فالتفكير إذن هو الاستخدام التام للقدرات والإمكانات التأملية للنفس البشرية. وهذا الحوار يحمل ينظم ويطور المفاهيم، والنماذج، والصور، والخطط الخاصة بالمدركات العقلية، وهذا يعنى فى الفكر الفلسفى، مفاهيم وأنساق الأفكار.

استخدام التفكير المزدوج

كان أسلافنا البدائيون من الصيادين وجامعى الثمار - والتى طورت المجتمعات التاريخية مجتمعاتهم ثم قضت عليها فى خلال القرنين التاسع عشر والعشرين - يستخدمون لعشرات الآلاف من الأعوام وفى ثنايا الاستراتيچيات الخاصة بالمعرفة والمهارات الفنية والأنماط العملية، تفكيرا ذهنيا وعمليا، أتاح لهم إنتاج، وتنظيم، وتجميع معارف نباتية، وحيوانية، وإيكولوچية، وتقنية غاية فى الغرابة، والتى تؤسس العلم القديم الحقيقى. لكن هؤلاء القوم القدماء ربطوا كل أنشطتهم العملية والفنية بالطقوس والمعتقدات، والأساطير، والسحر، إلى حد أن بعض علماء الأنثروبولوچيا قد تصوروا أن هؤلاء البدائيون قد انغلقوا داخل تفكير خيالى، أسطورى ولم يعرفوا شيئاً عن التفكير العقلى، وهو قول لا يخلو من سذاجة. والحقيقة، هى أن قدماء البشر (كما يفعل تماما البشر المعاصرون وإن يكن بطريقة مختلفة) درسوا، وربطوا، وضموا التفكير التجريبى والعقلى والتقنى بالتفكير الرمزى، والأسطورى، والخرافى.

وللتفكير الرمزى والأسطورى والخيالى قطب أو طرف جمعى وطرف فردى. والقطب الفردى يوجد فى الأساطير التى تضع المجتمع فى كون مأهول بالآلهة والأرواح التى منح أفرادها خلفا عاديا، ولا ينفصم هذا العالم عن لغة الشعائر، والإيماءات، والرموز، وكلمات تنطق بطريقة رمزية وسحرية. وتضفى هذه الروابط الأسطورية والشعائرية على المجتمع وحدته، وهويته، وتماسكه. والقطب الفردى موجود فى الوعى الذاتى القديم، حيث يتعرف الشخص على وجوده من خلال بديلة الذى يظهر نفسه فى شكل صورة أو انعكاس، وهذا البديل الذى لم تلوثه الطبيعة يهرب من الموت لكى يتحول إلى روح أو شبح. وأحد مصادر القوة فى الفكر البشرى، ليس فقط فى شكله الأسطورى بل أيضا فى شكله التأملى، تأتى

من الشعور المرجع بوطأة الموت، ومالا زمن من وعى ورفض لفقدان الحياة. وهذا هو الموقع الذى وجدت فيه الأساطير والشعائر والعقائد فى كل المجتمعات البشرية، مصدر غذائها الدائم.

وقيام الحضارة التاريخية الكبرى، التى بدأت منذ عشرة آلاف سنة مضت، أحضرت معها تطور نمطى من الفكر إلى جانب تطور الجدل القائم بينهما. وتم تطور وتحويل والتحام التفكير الرمزى، والأسطورى، والسحرى إلى تفكير عقائدى. واستطاع التفكير التجريبى، والعقلى، والفنى أن يقوم بأعباء عظيمة وكثيرة من تشييد للمدن، والقصور، والأهرامات والمعابد، واستطاع كذلك أن يخترع طرق الرى، والأنابيب، والملاحة، ونظم وسائل الانتقال. وأدى هذا التفكير العملى، والذهنى، والفنى إلى التقدم والإزدهار فى عدة اتجاهات، ليس فقط فى خارج المجال الدينى العقائدى، بل أيضا فى ثناياه، خاصة فى مجال الفلك، الذى ظل لسنوات طويلة مغلقا داخل دائرة علم التنجيم.

وكان ظهور واستخدام الكتابة فى هذه الحضارات قد ساعد على إمداد الفكر بالسند والمحرك اللذين أتاحا الاتصال والمواجهة. وأتاحا أيضا تجريد، وتصحيح، وتأمل، ومعالجة النصوص المؤلفة. وأتاحت هذه الظروف انطلاق الفكر الفلسفى. وفى عصر الإمبراطوريات الثيوقراطية (الدينية)، كما افترض چاينيس Jaynes، كان كل شىء يفسر كما لو أن روح كل فرد بشرى لها شقين منفصلين : أحدهما إلهى يسود فيها النظام الممتاز، أما الشق الآخر فمثقل بالمشكلات اليومية والشئون الدينوية. وليست إلا قلة قليلة من النخبة اللاهوتية هى التى وهبت نفسها للفكر. وبعد ذلك، عندما استقر كل شىء على حاله، مع تراجع النظام الثيوقراطى وصيغ السياسة بالصبغة الدينوية (كما حدث فى القرن الخامس قبل الميلاد فى أثينا)، ظهرت فجوة فى الحاجز الذى يحول دون تأثر النظام بالنفوذ الخارجى، مما أدى إلى انفصام بين الشقين. ومنذ ذلك الحين، أصبحت النفس البشرية مواطنا، لا تحده حدود الحياة اليومية الخاصة به وبمن حوله، ولكنه أصبح قادراً على التأمل والتفكير حول بلدته، وآلهته، والعالم، وتجرأ على وضعهم موضع البحث. أصبح التفكير إذن فرديا ومتوجها نحو حل المشكلات والصعاب فى نفس الآن.

وفى الصين، حدث فى فترة عدم الاستقرار، أن خضعت مصادر السلطة ومجتمع النبلاء للمساءلة، وتكونت حلقة من الأتباع فى بلاط الأمراء، ازدهر من خلالها علماء الخطابة والبلاغة، وأساتذة علم الاخلاق، والفلاسفة. (يعد لاو - تسو وكونفوشيوس من بين أقطاب القرن الخامس قبل الميلاد).

وفى نفس الوقت تقريبا، بدأت في دول حوض المتوسط ثورة ثقافية، ساعدت عليها الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للاتصال والتبادلات بين الدول الساحلية وكذلك انهيار طغيان الثيوقراطيات الكبيرة، وكانت هذه الثورة الثقافية بمثابة الشرط اللازم لظهور الأفكار والنظريات المثيرة واللقاءات الجدلية الواسعة والمتعددة.

وفى ذلك الوقت استطاع الفكر الشخصى أن يظهر بجلاء ، فهو لم يكن منحة من النخبة المثقفة والمتعلمة. ومن خلال اللغة استطاع هذا الفكر التعبير عن نفسه فى المناقشات بين الأقارب والأصدقاء، وفى المجالات العامة، وفى المدن التى شاعت فيها الديمقراطية، كان يدور بين المواطنين وبعضهم البعض. إلا أن الفكر كان يزدهر أيضا عن طريق الأدب، وهو وضع لم ينته بعد: فهناك فكر فى الشعر وكذلك فى كل الروايات العظيمة. وإلى جانب ذلك، أدى إلى وجود مجال دينوى علمانى، ملائم تماما لوجود التفكير العقلى والجدل: ألا وهو المجال الفلسفى.

فالتفكير الفلسفى نمط من التفكير يتحرق إلى صيغ التساؤلات التى يطرحها الفرد عن العالم، والحياة، والحقيقة، والإنسانية نفسها بصبغة مفاهيمية، وذلك من خلال أنساق من الأفكار ترمز إلى هويات ومفاهيم مجردة. وفى الشرق، وبخاصة فى الهند، استطاع الفكر الفلسفى أن يجد لنسفه كوة فى قلب العقيدة، حيث أخضعت مفاهيمها، وشبكة علاقاتها الرئيسية (العلاقات ما بين الأتمن Atman أو الذات الكونية التى انبثق منها جميع النفوس. والبراهمان)، وافتراضاتها للدراسة والبحث. أما فى الجزر اليونانية، وبداية من القرن السادس قبل الميلاد، حيث ساد المفكرون الذين كانوا فى الأصل قساوسة، والذين ظلوا مع ذلك أشباه سحرة لكنهم حكماء، ظهر فكر فردى، نظر إلى ماوراء العقيدة والآلهة بحثا من أفكار ومفاهيم تتيح فهم العالم. وأصبحت الأفكار الأساسية الأولية فى الفلسفة. اليونانية تدور حول اللوجوس أو الكلمة أو الله، والنار، والخلق. وبدأ تكوين النظريات الفكرية الكبرى. لقد حاولوا فهم الإنسان والظواهر الطبيعية عن طريق الغائية والعلية، للوقوف على الحقيقة "الصادقة" المتخفية وراء الظواهر، وأخيرا تم تكوين قواعد ومناهج التفكير الصحيح.

فالفلسفة تولد من "الدهشة"، بمعنى أنها تنبثق من الإشكاليات. وكما رأينا من قبل، فإن الذكاء يتضمن طرح المشكلات ومعالجتها وحلها. والفلسفة تتصدى عن طريق الفكر والتأمل إلى المشكلات الرئيسية التى لا يستطيع البشر حلها بالطرق المباشرة أو العملية.

وعلى خلاف العقيدة، فإن الفلسفة تخلق مجالا جديدا للفكر، تتصارع فيه انساق

الأفكار والمناقشات مع بعضها البعض، دون أن تتعرض للعقاب أو التصفية المادية للأفكار المعارضة. والفلسفة والعقلانية يظهران معا. وتسير العقلانية مع الجدل يدا في يد. والعقلانية تنطوى على كل من المنهج النقدى للجدل (كنقيض للأنساق الجبرية أو الثابتة للخرافات) ومحاولة لتأمل ودراسة أنساق الأفكار المتماسكة، أى تلك التى تكونت عن طريق المنطق وليس عن طريق الجبر، مع الأخذ فى الاعتبار ما قد اتضح منها، والذى يدخل فى حسبانه وقائع عالم الظاهرات. وقبل كل شىء، فالعقلانية عبارة عن حوار بين الفكر البشرى والعالم الواقعى. والعقلانية تدبر خططا تكيفها فى كل حالة إلى الموضوع الذى تقوم ببحثه (سواء أكان إدراكيا أم عمليا)، وذلك يتضمن استخدام الاجراءات المنطقية، والاختبارات، والملاحظات العديدة، واختبار الفروض، وما إلى ذلك. وبهذا المعنى، فهى نظام من الحيل الفكرية (المتخفى)، لتغطية الواقع الذى قد يكون متنكرا، أو متخفيا، أو متحولا. وعندما يضطرب الحوار مع الواقع، تنحدر العقلانية إلى مجرد إضفاء الصيغة العقلية، إلى نسق من الأفكار المتلاحمة التى لن تتقبل دحضها عن طريق الوقائع أو الجدل الذى ينكرها وينفيها.

ولاشك أن أساطير الحضارات القديمة تتسم بقدر هائل من الحكمة، وأن العقائد القديمة تحوى فكرا عميقا يتأصل فى كل ما يتسم بالقدم التام واللاوعى التام فى النفس البشرية. إلا أن الظروف التى تتيح أقصى ازدهار للقدرات العقلية للفكر البشرى، موجودة فى قلب الجيشان الثقافى، أى فى قلب ظروف الاتصال الاجتماعية والثقافية، وتبادل الأفكار فيما بين الحضارات، ومعارضة الأفكار المضادة، والجيشان العقلى العظيم - أى بمعنى آخر "الحرارة" والوهج الثقافى. وقد كان ذلك هو الوضع فى القرن الخامس قبل الميلاد فى أثينا، وإيطاليا عصر النهضة، وأمستردام القرن السابع عشر، وباريس القرن الثامن عشر، وهلم جرا.

مغامرات الفكر الحديثة

اجتاز الفكر الأوربى الغربى، بدءا من نهاية العالم القديم، مغامرة فريدة، فبعد أن أصبحت المسيحية عقيدة الخلاص العظيمة هى الديانة الرسمية للإمبراطورية، انغلق الفكر الفلسفى فى قلب اللاهوت، ومُنع من طرح الحقيقة الدجماطيقية الملهمة للتساؤل أو معارضتها، إلا أنها لم تتوقف عن وضع تساؤلات أساسية عن طبيعة الفكر (مناقشة حول الأكوان)، وأن تحفظ فى الصميم جزءا من التراث الإغريقى - اللاتينى، الذى أوجد حيوية

جديدة فى مضمار الحضارة العربية.

وبعد ذلك، وفى ثنايا ظروف تاريخية جديدة تماما تتسم بتوسع التجارة بين بحر الشمال ودول حوض المتوسط، وكذا بداية قيام النظام الرأسمالى الحديث، وإلى جانب ذلك اكتشاف أمريكا من وجهة نظر المفهوم العالمى، وكذا اكتشاف أن الأرض كوكب من توابع الشمس، بدأت مراكز جديدة للتوهج الثقافى فى الظهور. ومع بداية القرن السادس عشر، بدأت إشكاليات ضخمة تثير من جديد تساؤلات حول الكون، والطبيعة، والحياة، والجنس البشرى، ولم تتوقف عند حد التساؤل عن الطبيعة، بل تجاسرت بالخوض فى وجود الله. ومن ذلك الحين بدأ اكتشاف الفكر الغربى الحديث. أما الإشكالية التى اكتسبت شيوعا فهى البحث عن أساس لا يقبل الدحض يحل محل الإلهام السماوى.

وكان أكثر الأحداث إثارة هو ذلك الانفصال لنوع جديد من الفكر بدءا من فروع الفكر الفلسفى والنقدى، فكر تمتد جذوره بعمق فى العصور القديمة اليونانية والهندية، والعالم العربى فى العصور الوسطى، ووصل ذلك إلى ثبات تام فى القرن السابع عشر فى الغرب : ذلك هو التفكير العلمى.

ووصل التفكير العلمى إلى تطور هائل، تحفزه أربعة محاور حادة: الخيال، والتثبت، والتجريب، والعقلانية.

وبينما تمثل الفلسفة مجالا للنقاش الحر لكل أنواع المشكلات، حتى تلك المستعصية على الحل، جند العلم جهوده لدراسة الواقع العملى من خلال أدق مناهج الملاحظة، والاختبار، والتثبت من صحة النتائج، واليقين، والدقة. وأتاح التخلص من النظريات غير الصالحة، وأتاح للبحث أن يتصل بالتقنيات التى أصبحت مرتبطة به بشدة ثم انصهرت فيه، لينشأ بذلك العلم التقنى. وبينما كرست الفلسفة جهودها للبحث عن الحقيقة المثالية وكذلك الحقيقة الأخلاقية، أزال العلم كل الأحكام المعتمدة على القيم وركز جهوده فقط على أحكام الواقع الفعلى. وفى الوقت نفسه استقل العلم عن السياسة أو الدين: إلا أنه أغفل المشكلات الأخلاقية المطروحة فى القرن العشرين، بسبب التطور الهائل غير المنضبط للقوة الخطيرة والمدمرة التى يملكها العلم التقنى.

وفى القرن العشرين، أصبحت الإشكاليات التى تثيرها فلسفة الغرب عالمية، وفى الوقت نفسه اتسم العلم الغربى بالعالمية أيضا. إلا أن هذه السمة الخلاقة لهذه الصبغة العالمية يجب ألا تنسينا الانهيار الحضارى، وسوء الفهم للتقاليد العريقة للتفكير والتى أنبثقت من حضارات أخرى، والتهديد المتمثل فى التطور غير المحكوم للعلم التقنى، الذى

يعرض مستقبل البشر للمغامرة عند فجر الذكرى الألفية القادمة.

وربما تحدث نقطة انطلاق جديدة فى تاريخ الفكر فى القرن العشرين. فالبحث المسعور عن أسس وخصائص الفلسفة الغربية منذ القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر، قد أدى إلى اكتشاف استحالة أن تحظى الفلسفة وكذلك التفكير العلمى، بأسس لا تقبل الدحض أو التغيير. وأدى كذلك إلى اكتشاف أن الأساس النهائى، والذى اكتشف فى القرن التاسع عشر، والقائل بأن التقدم بتأكد بالمستقبل التاريخى، أصبح هو نفسه يمثل اهتمام الفلسفة بالتأمل، نمط يمكنه إدراك الصيغ الخفية التى تؤسسه وتوجهه إلى طراز غامض سرى، نمط قادر على أن يدمج الملاحظ المدرك فى الملاحظة والتصور، يمكنه من خلال عقلانية منفتحة، مواجهة التحديات المعروضة أمامه بسبب مدى تعقيد الواقع. ولم ولن يصل تاريخ الفكر إلى نهاية، إلا من خلال كارثة طبيعية أو بشرية.

خاتمـــة

يمكن للتفكير البشرى أن ينشأ ويتطور فقط بفضل اللغة والثقافة، وفى ثنايا عملية إضفاء الصفة البشرية، التى تبدو وهى الأخرى كما لو لم تكن ضرورية، وإن كانت فرعا ممكنا للتطور فى رتبة الثدييات التي تطورت هى الأخرى عن طريق الفقاريات إلى مملكة حيوانية تعد هى نفسها نتيجة لقدرات النظام الحى، الذى يعتمد هو ذاته على تطور كيميائى وفيزيقى طويل جداً ومعقد، بدأ فى الثوانى الأولى من نشأة الكون.

وبشكل ما، أعطى الفكر انطباعا بأنه لا شىء يتميز بالادراكية، أو النبل أو بعدم الاهتمام فى روح المغامرة البشرية. إلا أنه قد يضع نفسه فى خدمة النفوذ والسلطة، والالتزام، والخداع. وهو مع ذلك يمتلك قابلية تصحيح الذات ونقدها، وهى مقدرة تتيح له الجدل مع نفسه وأن يحفظ البحث الذى وجد بوجود الانسان، فى محاولة لوضع تصور وأيضا لفهم المغامرة الكبرى ليس فقط للعالم، والحياة، والإنسانية، ولكن أيضا للتفكير ذاته.

Bibliography

Chomsky, N., *Language and Mind*, U.S.A., Harcourt, Brace, Jovanovich, 1968.

Detienne, M. and Vernant, J.-P., *Les ruses de l'intelligence, La mètis des grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

Garner, A. and B., Premack, D., "Dialogues avec le singe," in E. Morin and M. Piattelli-Palmarini, eds, *Le Primate et l'homme, vol. 1: De l'Unite de l'Homme*, Paris, Le Seuil (Points), 1974.

Jaynes, J., *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston, Houghton Mifflin, 1976.

Ladriere, J., *Les Enjeux de la nationalité: les défis de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier Montaigne-UNESCO, 1977.

Margulis, L., and D. Sagan, *L'Univers bactériel*, Paris, Albin Michel, 1989.

Morin, E. *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Le Seuil (Points), 1979

———, *La Methode, vol. 1: La Nature de la nature*, Paris, Le Seuil, 1977; vol. 2: *La Vie de la vie*, Paris, Le Seuil, 1980; vol. 3: *La Connaissance de la connaissance*, Paris, Le Seuil, 1986.

Morin, E., *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1989.

Morin, E., *Introduction à la pensée complexe*, Paris, E.S.F., 1990.

Sonea, S., and M. Paniset, *Introduction à la nouvelle bactériologie*, Presses de l'Université de Montréal, 1980.

ديوچين

العـدد ١٥٦ / ١٠٠

محتويات العدد

كـوزمولوچيـا عمـارة المدن

بقلم تيلوشابرت
Tilo Schabert

عـن رحلـة فـى مدينـة ، عـن رحلـة فـى العـالـم

دعونا نتخيل أننا قد قررنا القيام بزيارة مدن فى أماكن مختلفة عن العالم. وقد نحتاج خلال رحلتنا إلى أن نستشير واحداً أو أكثر من هذه الكتب المعروفة« بأدلة السفر » وهى التى فى حالتنا ، تصف مدينة أو أكثر من مدينة للمسافر الذى لا يعرف عنها شيئاً، أو لديه فكرة ضئيلة فحسب عن معالمها.

والمفترض أننا سنسمع فى كثير من الأحيان أن شيئاً ما «ينعكس» فى هذه المدن الجارى وصفها – أن عمارة مدينة باريس تعكس تفخيم الذات المهووس بالخلود عند ملوك فرنسا وأباطرتها أو رؤسائها، وأن تخطيط روما الباروكى يعكس الانتصار الكاثوليكى لحركة الإصلاح المضاد، وأن ناطحات سحاب مانهاتن تعكس الابداع المنطلق للحضارة الأمريكية.

إن عمارة المدينة هى انعكاس – انعكاس للمدينة فى مرآة عمارتها. ومثل هذا النموذج الوصفى يبدو مضيئاً كما أنه بسيط إذ أن الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لمدينة ما تشكل نفسها فى عمارة المدينة. كما لو كانت فى مرآة، تظهر فيها ، مثل صورتها فى المرآة، عاكسة نفسها – إن المدينة تنعكس فى عمارتها كأنها صورة لنفسها ، كأنها انعكاس المدينة التى تعكس صورتها فى عمارتها.

وليست أدلة السفر فريدة فى استخدامها لمثل هذا النموذج الوصفى، فمؤرخو العمارة أيضاً يستخدمونه فى كتاباتهم لتاريخ العمارة الحضرية[١] ، كما يستخدمه المعماريون فى أثناء تفسيرهم لأعمالهم. وقد كتب لويس هـ. سويڤان ملهم العمارة الحديثة الأمريكى[٢] فى كتابه أحاديث روضة الأطفال (١٩٧٩ [١٩١٨]) : "إن عمارتنا تعكسنا بصدق كما لو أنها مرآة، حتى لو تمعنا فيها على انفصال عنّا" [٣] و "ليست المدينة إلا الانعكاس المادى لشخصية قاطنيها"[٤].

ترجمة : شريف بهلول

لكن الحديث عن «الانعكاس» ليس الطريقة الوحيدة لتأويل ظاهرة عمل العمارة كمرآة. إن ڤتروڤيوس الذى ألف الكتاب الوحيد الخاص بالعمارة والذى وصل إلينا من العالم القديم، صاغ منهجاً لتأويل آخر فى عبارة من خمس كلمات. وقد نفذ هذا التأويل بعمق فى عملية انعكاس العمارة. فى بداية الكتاب الأول من كتبه العشرة عن العمارة (٢٢ ق.م.) يوضح ڤتروڤيوس أننا نجد فى العمارة، كما فى كل المجالات، الشيئين التاليين : "ما يشار إليه وما يشير "Quod Significatur et quod signit[٥].

إننا نرى فى عمل العمارة كمرآة شيئين : الشىء المنعكس ، والشىء الذى يعكس نفسه فى المنعكس. والشىء المنعكس يمكن إدراكه على الفور فى معظم الأحوال، مثل النصر العسكرى لقائد رومانى فى قوس النصر المقام تكريماً له ، أو الهوية المكانية لإحدى المدن فى سور المدينة الذى يحيط بها ، أو الوظيفة التوجيهية للشوارع فى المفرق الذى تقود إليه أو تتفرع منه.

وعلى عكس هذا فإن ما يعكس نفسه فى الشىء المنعكس يتعذر على الرؤية المباشرة ، إلا أنه حاضر فى الشىء المنعكس.

إن العمارة التى تعكس شيئاً ما تشير إلى أبعد من ذاتها - فهى انعكاس وهى تجَلٍ. إن قوس النصر يبقى شيئاً كامل الاختلاف عن نُصب مقام لقائد منتصر أو سور المدينة يظل شيئاً كامل الاختلاف عن حد المدينة ، ومفرق الشوارع يظل شيئاً كامل الاختلاف عن مكان تلاقى أو تفرق الشوارع.

دعونا نفترض أننا فى أثناء رحلتنا قد وصلنا إلى الصين، إلى إحدى المدن المركزية للحقبة الكلاسيكية لويانج أوهانجچو، اكسيان ، أو بكين[٦]. إننا لم نستعد جيداً لجولتنا فى المدينة بل نحن ننزل إلى الشوارع ببساطة، غرباء فى مدينة غريبة إلا أننا لن نظل طويلاً غرباء، فسرعان ما نلحظ أن شوارع المدينة تتبع نموذجاً معيناً - فهى تتقاطع فى زوايا قائمة، وتشكل فيما بينها مساحات مربعة الشكل . ونصل إلى شارع تحفه بيوت بوسعنا أن نفترض أنها مبان حكومية. ونتابع تجولنا فى هذا الشارع. الوقت ضحى، والجو بالغ الصحو، ونحن نتبع مسار الشمس عبر النور، الذى ينعكس من المبانى، ومن الظلال التى تزداد انسحاباً عنها. والشارع، كما نلحظ، يسير وفقاً لإحداثيات كوزمولوچية (كونية) ، فنحن إذ نتحرك بطول الشارع، إنما نتحرك بطول محور سماوى يمتد من الشمال إلى الجنوب. إلى أين نحن ذاهبون؟ أو ، كما نرى ضرورة السؤال الآن ، إلى أين نقاد ؟.

إننا نجد أنفسنا على المحور الرئيسى لمدينة امبراطورية صينية، على "خط أوجهنا" . إننا «نرى» المحور - فى تصميم المدينة الذى يتمثل فى وعينا. بيد أننا لا نراه : فعلى

الدرب الذى يقودنا إليه تُكوِّن أسوار المدينة الداخلية، التى تتفتح واحداً إثر الآخر، تكون درجات لرحلتنا لاتنى تصعد، من بوابة إلى بوابة ومن مكانٍ على أرض المدينة إلى آخر. ومن خلال عمارة الشارع والمدينة نحس رحلتنا فى المدينة وكأنها نوع من الحج. ففى الشارع الذى نمشى فيه نتتبع الدرب المشهدى داخل عرض درامى للرؤية. ماذا سيظهر خلف الحائط التالى، خلف المبنى التالى؟ هل ستكون بوابة أكبر أم ميداناً منسقاً بفخامة أكثر من سابقه؟ إن تدرجات العمارة على دربنا تصعد نحو شىء ما - نحو هدف. وثمة شىء يوحى بنفسه فى ألوان وأشكال العمارة التى تستحثنا قدماً - كأنها ذروة درامية. إننا لا ندرك بعد «منتهى» رحلتنا، لكننا «نراه» مقدماً - فى اكتشاف المرمى البعيد الذى تظهره عمارة المدينة. ثم نراه أخيراً ونعرف أننا قد «صعدنا» إليه - إلى القصر الإمبراطورى فى مركز المدينة، حيث يتقاطع محور الشمال - الجنوب الذى سرنا عليه عبر المدينة ، مع محور الشرق - الغرب.

وكل ما له مركز فلابد أن له محيطاً. ومرة أخرى فى نقطة الوسط من المدنية «نرى» شيئاً ما ولكننا لا نراه. إننا نرى الدائرة المحيطة بالمدينة لأننا فى نقطة منتصفها، لكننا لا نراها لأننا لم نعبر بعد سور المدينة المحيط بها.

إن سور المدينة، كما سوف نكتشف إذ نسير بحذائه، يمثل درباً هندسياً، فهو يكوِّن مربعاً تقطع كل ضلع من أضلاعه ثلاث بوابات، تتقابل مواقعها مع مواقع البوابات فى الضلع المواجه له.

ثم دعونا نفترض مرة أخرى أننا قد تابعنا رحلتنا الخيالية وقفزنا عبر أراض شاسعة وحقب تاريخية مديدة، لنجد أنفسنا فى إحدى مدن حضارة الهند القديمة، فى موهنجودارو، أو هلرابا أو سيسو بالجارت، أو سريرانغام، أو مادوراى(٧). لقد سلكنا نفس الدرب فى مدينة تامة الاختلاف و «غريبة» مرة أخرى - بطول أحد المحاور الرئيسية الممتدة من الشرق إلى الغرب، أو الأخرى الممتدة من الشمال الى الجنوب. وتبعنا هذا الدرب حتى مركز المدينة، حتى وصلنا - كما نعلم سلفاً - إلى مفرق طرق المحورين. إلا أننا لم نر هنا القصر الإمبراطورى، كما كان الأمر فى المدينة الصينية، بل رأينا فى المدينة الهندية القديمة تلاً أو برجاً على شكل التل - تلك هى عمارة مرمانا البعيد. وفى جولتنا حول محيط المدينة رأينا أيضاً شكلاً معروفاً لدينا من قبل - المدينة المشكلة على هيئة مربع. ومرة أخرى وجدنا نمطاً منتظماً فى موضع البوابات فى المدينة الهندية القديمة، فثمة أربع بوابات، واحدة على كل ضلع من أضلاع مربع المدينة فى نقطة التقاء الشوارع الأربعة المتفرعة من المحورين الرئيسيين بسور المدينة. فإذا تركنا المدينة من إحدى بواباتها الأربع

فسوف نمضى بالضبط نحو الجنوب أو الغرب أو الشرق أو الشمال - سنكون حقاً قد تركنا المدينة ، لكننا لن نترك دروب العالم التى رسمتها لنا المدينة.

إن عمارة المدن تعكس بنية للمدينة لاتنى تعود ، وتلك البنية، تلك المدينة كمرآة تعكس شكلاً يعاود الظهور باستمرار - الماندالا[٨]*. وفى عمارة المدن ، هناك مدينة واحدة هى مرآة لعمارة واحدة - تلك العمارة التى تعاود الحدوث فى عمارة المدينة، من مدينة إلى مدينة، فى بنية الكثير من بنايات المدن. والرحلات عبر المدن هى رحلات عبر العالم ؛ إنها خروج إلى الشكل المعمارى لاستيثاقنا من العالم، لبحثنا عن الأصل الذى يقيم أودنا ، عن الدروب التى هى دروب حياتنا ، عن الأماكن كما هى مواقع تجاربنا.

ولنتخيل أننا عدنا إلى سفرتنا مرة أخرى، وواتتنا الفرصة لتفحص المبانى والتخطيطات المدنية التى ترجع إلى الألف الثانية قبل الميلاد ، والتى نُقب عنها فى الأعوام التالية لعام ١٩٦٩ فى شمالى أفغانستان[٩]. سوف نرى عمارةً تظهر فيها عمارة الماندالا.

لقد أظهر التنقيب فى مدينة ساپالى- تيپا مثلاً، تخطيطاً مربعاً يبلغ طول ضلعه بالضبط ٨٢ فى ٨٢ متراً. ومن كل ضلع فى المربع يبرز إلى الخارج رواقان على شكل حرف T ، ويتصل الأكثر اتجاهاً نحو اليسار منهما فى كل حالة، عن طريق جانب يسارى مستطيل، بضلع المربع التالى، بحيث أن الأروقة تتبع بعضها البعض كأنها دائرة تحيط بالمربع. وفى واحة داشلى - ٣ تم الكشف عن تخطيط مدينة مربعة يبلغ طول كل ضلع منها ١٥٠ متراً. ومن قلب المربع يقوم مبنى دائرى له نصف قطر طوله ٣٥ متراً، وبناء من الأروقة ذو تسعة أبراج مربعة. ويحيط بهذا المبنى الدائرى حلقتان من الأبنية، تحيط بها هى نفسها أسوار.

المربع فى الدائرة، والدائرة فى المربع، - تلك هى الأشكال الأساسية لعمارة الماندالا، التى كان لنا أن نراها أثناء رؤية المدينة، أو رؤية عمارة المدن.

انعكاسات العالم، انعكاسات المدينة

إن عمارة المدينة هى مرآة واحدة تظهر فى عمارات مدن عديدة. وفى عمارة المدينة تعاود عمارة العالم الظهور، منعكسة فى عمارة الكثير من المدن. «إن مضمون العالم» كما يلاحظ هيزيخ ڤولفلين فى كتاب "Kunstgeschichtilche Grunolbe-gritte"** (١٩١٥) "لا يتبلور أمام ناظرنا فى شكل واحد يظل دائماً كما هو ،بل عن طريق قوة حية للفهم لها تاريخها الداخلى الخاص الذى مر عبر العديد من مراحل التطور[١٠]. لقد كانت المدينة دوماً انعكاساً للعالم ؛ وكانت عمارة العالم تعكس نفسها فى عمارة المدن ؛ كان العالم يتجلى فى مرآة المدينة. لكن الشىء المنعكس - عمارة المدينة التى تقوم بعمل المرآة - لم يكن دائماً شيئاً واحداً. إن انعكاسات المدينة ؛ التى هى

---

* الماندالا : شكل هندسى هندى المنشأ، ويُعتقد فى فلسفات الهند القديمة أن له قوة سحرية. (المترجم)

** وهو مؤلف كتب بالألمانية وترجمته : المفاهيم الاساسية لتاريخ الفن. (المترجم).

انعكاسات للعالم؛ لها «تاريخها الداخلى الخاص الذى مرت فيه عبر العديد من مراحل التطور».

لقد كان أريستيديس الميدى ، وهو خطيب إغريقى من القرن الثانى للميلاد ، يرى العالم فى مدينة روما :

"إن أراضيكم (أراضى روما) تتداخل مع مسار الشمس وهى فى سيرها لا تضىء إلا بلدكم. والبحر الذى يمتد إلى الخارج من منتصف العالم وكأنه حزام، يشكل فى نفس الوقت منتصف إمبراطوريتكم. كل أرض وكل بحر لا ينتجان إلا ما تسمح الفصول بنموه، وكل ما تجىء به البلدان ، والأنهار ، والبحار، وفنون الإغريق وغير الإغريق. فإذا أراد أحد رؤية كل ذلك ، فعليه إما أن يدور بالأرض كلها كى يراه على هذا النحو، أو أن يجىء إلى هذه المدينة[١١].

أما القديس يوحنا الرسول فقد رأى العالم بعد خلاصه، فى أورشليم الجديدة :

"وذهب بى الروح إلى جبل عظيم عال، وأرانى المدينة العظيمة أورشليم المقدسة نازلة من السماء من عند الله. لها مجد الله ولمعانها شبه أكرم حجر كحجر يشب بلورى. وكان لها سور عظيم وعال، وكان لها اثنا عشر باباً وعلى الأبواب الأثنى عشر ملاكاً.من الشرق وثلاثة أبواب ومن الشمال ثلاثة ومن الجنوب ثلاثة ومن الغرب، وسور المدينة كان له اثنا عشر أساساً وعليها أسماء رسل الخروف الإثنا عشر والذى كان يتكلم معى كان معه قصبة من ذهب لكى يقيس المدينة وأبوابها وسورها. والمدينة كانت موضوعة مربعة طولها بقدر العرض. فقاس المدينة بالقصبة مسافة اثنتى عشرة ألف غلوة. الطول والعرض والارتفاع كلها متساو. ولم أر فيها هيكلاً لأن الرب الله القادر على كل شىء هو والخروف هيكلها. والمدينة لا تحتاج إلى الشمس ولا إلى القمر ليضيئاها لأن مجد الله قد أنارها والخروف سراجها. وتمشى شعوب المخلصين بنورها وملوك الأرض يجيئون بمجدهم وكرامتهم إليها[١٢].

وقد رأى معمارى من القرن الثانى عشر اسمه بول بومرزهايم ، رأى العالم فى مدينة الفيلسوف العمارى :

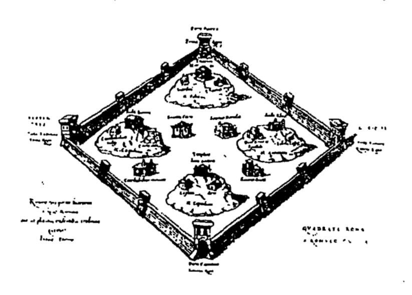
"أن تكون المدينة نموذجاً للكون فتلك نية ضرورية تقوم عندما نتصور المدينة وفق مبدأ أساسى. وإذا كان لظروف الكون، وعلاقات الأرض، والمكان الذى يقترب من الكل المحيط ؛ إذا كان للإنسان إذ تتخلله عظمة ما يفوق الإنسان - إذا كان لكل هذا أن يقوم بناؤه فى المدينة، فتلزمنا إذن معرفة الكليات. وتلك المعرفة هى الفلسفة. وتلك المعرفة فى علاقتها بتجسدها كأبنية منشأة هى فلسفة العمارة[١٣].

البلاغة، ورؤيا يوحنا ، والفلسفة المعمارية - هاهى ثلاث طرق شديدة التباين لتصور عمارة المدن، إلا أننا فى كل حالة نجد العالم وقد حل فى المدينة، نرى العالم فى المدينة. إن المدن هى تجليات للعالم لأن كل مدينة تقوم فى العالم، والعالم نموذج لكل مدينة.

فلنتخيل أنفسنا فى مدينة روما زمن إنشائها الأسطورى، لقد كان النموذج الذى

استخدمه رومولوس مؤسس المدنية باديا للعيان مباشرة فى تصميمها : إنه العالم نفسه. ووفقاً لرؤية الواقع الموجودة فى الأساطير الرومانية، فإن العالم ينشأ من نقطة منتصفه ؛ ومن نقطة المنتصف هذه يمتد العالم على محوره إلى الخارج، ويمضى «فوقاً» و «تحتا» إلى الأرض والسماء، بحيث يمسك بهما سوياً ، ويكون العالم عند أفقه دائرياً وله أربعة أركان- شرق وغرب ، شمال وجنوب ؛ وبين هذه الأقطاب يجرى محورا العالم الرئيسيان، اللذان يتقاطعان عند نقطة منتصف العالم وهكذا ينقسم العالم إلى أربعة أجزاء[١٤].

ولكى يعرفا المكان الذى كان لهما أن يؤسسا فيه المدينة ، وفعالاً وفقاً لأسطورة تأسيس روما ، فقد بحث رومولوس وأخوه ريموس عن Signum Excaelo (علامة من السماء - المترجم) - ظهور الطيور فى السماء - من خلال القيام بطقس عرافة دينى[١٥]. وعلى نقطة معينة فوق تل البالاتيوم ظهر لرومولوس الـ Augurium maximum (الفأل الأكبر - المترجم) : اثنا عشر طائراً جارحاً. وفى هذا الموضع الذى يتلامس فيه محور الظهور السماوى مع الأرض ، حفر رومولوس حفرة دائرية ورسم بهذا نقطة منتصف روما. ووضعت فى الحفرة "هبات" ، من كل الأشياء الطيبة الضرورية » ومن بينها الفاكهة، وألقى فيها المستوطنون الجدد بالتراب الذى كانوا قد أحضروه معهم من مواطنهم السابقة. وأطلق على الحفرة اسم Mundus (العالم - المترجم) وهكذا حملت نفس إسم العالم[١٧]. فحيثما تكون روما ، يكون العالم.



شكل ١ : الشكل شبه المربع لروما تصور وضعه رومولو (صورة منقولة عنه).

كان للمدينة نقطة منتصف ، ولكن لم يكن لها محيط بعد. فسار رومولوس مع رفقائه حول تل البالاتيوم وحدد بذلك، وفقاً لأحد الطقوس الإتروسكية * ، حدود المدينة

* اتروسكية Etruscan نسبة إلى حضارة قديمة من حضارات البحر المتوسط. كانت تسبق حضارة روما فى القيام على أرض إيطاليا. وتتميز بجمال فنونها التشكيلية، وغموض كتابتها التى لم تفك شفرها تماماً حتى اليوم. (المترجم).

المستقبلية، وباستخدام محراث من البرونز تجره بقرة بيضاء وثور أبيض رسم رومولوس حول روما الـ Sulcus prinigenus (الأخدود الأولى). ومضى الموكب في اتجاه اليسار، والبقرة تسير داخل الخط الذى يحفره المحراث، والثور خارجه، وتمت إمالة المحراث بحيث لا يقع أى من التراب المحروث خارج الخط، بل يقع كله داخله، داخل المدينة[١٨].

وبهذا أصبح للمدينة محيطها، الـ Pomerium، ولكن بغير تخطيط لداخلها بعد. وحسب طقوس مساحى الأراضى الرومان- وهى طقوس ذات أصل إتروسكى، مرة أخرى، يتم تحديد التخطيط الداخلى للمدينة كما يلى : توضع شوكة برونزية (تعرف باسم Scio-therum أو Gnomon) رأسياً على الأرض فى منتصف دائرة، ثم توضع علامات على نقطتى الدائرة اللتين مسهما طرف الشوكة إذ كان يتبع دوران الشمس قبل الظهيرة وبعدها . ويمد خط بين هاتين النقطتين وتحت اسم Decumanus maximus يشكل الخط محور الشرق والغرب للمدينة، وهو المحور الأهم بين المحورين الرئيسيين. أما الخط الممتد من الشمال للجنوب المرسوم بحيث يتعامد على الخط الأول ويمر بنقطة منتصف الدائرة فهو يسمى Cardo maximus ويشكل ثانى المحورين الرئيسيين للمدينة[١٩].

إن أسطورة تأسيس روما كما وصلت إلينا لا تعطينا أية معلومات محددة عما إذا كان رومولوس وهو يحفر الـ Mundus ويحرث الـ pomerium الدائري، قد ألقى بأسس المحورين الرئيسيين لروما أيضاً - الـ Decumanus maximi , Cardo - وفقاً لهذا الطقس الموصوف تواً. لكن هناك صلة مؤكدة بين الـ Mundus ونقطة تقاطع المحورين، وهى الـ decussis. وهناك أيضاً ذكر لعصا رومولوس المعقوفة الـ lituus، ، التى يظن أنه استخدمها لكى يقسم روما إلى أربعة أجزاء ساعة تأسيسها ولقد كان هناك في أسوارالمدينة أربعة بوابات، تقابل بالضبط التقسيم الرباعى لروما عن طريق محورين متقاطعين.

وهناك حكايات أسطورية مماثلة وتأويلات لكيفية تأسيس المدن وتخطيطها- أو على الأقل تخطيط الآثار المتبقية منها - فى حضارات أخرى : من الحضارة الصينية ، والهندية القديمة، والحضارات الكلتية - الجرمانية، من حضارة الخمير فى كمبوديا، والمايا فى أمريكا الوسطى السابقة على كولومبوس، من الحضارات الإيرانية القديمة، والميكيننية*، والساسانية، والهلنستية، ومن حضارة اليهود القديمة وحضارة أوربا فى العصر الوسيط[٢٠].

* الحضارة الميكيننية Mycenaear هى احدى الحضارات التى نشأت على أرض اليونان - جزيرة كريت تحديداً - قبل ازدهار الحضارة اليونانية من القرن السابع قبل الميلاد وقد تأثر اليونان كثيراً بهذه الحضارة الكريتية (المترجم).

لقد كانت المدينة ترى على أنها مدينة فى العالم - عالم تهب فيه الرياح، وتجرى المياه، وتدور الشمس دورتها، وتتالف النجوم فى تجمعات ، وتتشكل نقاط وخطوط فى أركان السماء الأربعة. وكانت معرفة العالم تعنى معرفة العمارة، أى امتلاك معرفة حول بناء إحدى المدن تأسيساً على الـ Constitutio mundi أى تركيب العالم. ولقد وصف ڤتروڤيوس هذه المعرفة بعمارة العالم وعمارة المدينة :

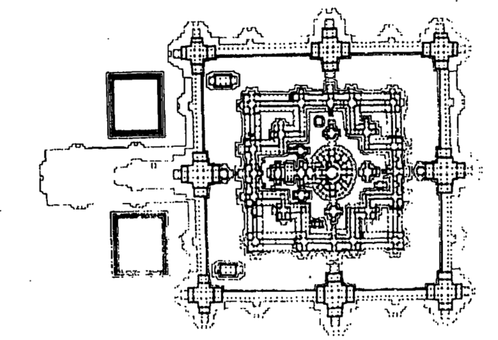
"وبما أن موقف العالم على هذا بالنسبة لبقعة الأرض موزّع بالطبيعة، بحيث تتفاوت الخواص عبر ميل الأبراج ومدار الشمس، فيبدو أيضاً على نفس النحو أن هيئة الأبنية ينبغى أن تحدد بخواص المنطقة ومختلف الظروف المناخية. فإذا يلوح أن طريقة بناء المنازل تتحدد على نحو ما فى مصر، وعلى نحو آخر فى أسبانيا، وآخر فى إقليم بنطس، وعلى نحو مختلف فى روما، فيبدو فى الشمال أن المبانى، المجهزة بسقوف منخفضة مقببة، يجب أن تغلق بقدر الإمكان بدلاً من أن تفتح، وأن تواجه الناحية الدفيئة من السماء. أما فى مناطق الجنوب فعلى العكس، يجب أن تنسق المبانى تحت وقع الشمس على نحو مفتوح وأن تواجه الشمال والشمال الشرقى بسبب الحرارة الرازحة»[٢١]. «وإذا صممت الشوارع الرئيسية فى اتجاه الرياح الكبرى، فسوف تمر الرياح عبرها بقوة أعظم بعد مجيئها من السماء المفتوحة وتدافعها فى الشوارع الضيقة. ولهذا السبب ينبغى إبعاد اتجاه صفوف المنازل عن اتجاه الريح، بحيث تتكسر الريح عندما تضرب أركان المبانى، وتتراجع وتتشتت»[٢٢].

وقد كان بناءُ المدن فى الصين القديمة يمارسون نفس المعرفة بعمارة العالم وعمارة المدينة. فقد كانوا هم أيضاً يخططون المدن والمبانى بحيث تتواءم والظروف المناخية والتضاريسية القائمة، وتتواءم والانبعاثات النقطية (هسينج - شى) الصادرة عن القوة (تشى) التى تحرك العالم. وكانوا فى عمارة مدنهم - أى فى سعيهم لبناء مدنٍ من مختلف أبنية العالم الموجودة من قبل - يمارسون عمارة العالم، أى "فنج - شوى"، وهى المعرفة المتعلقة بتأسيس المدن والمسماة على اسم "فنج"، وهى الريح، مد السماء، و"شوى"، وهو الماء، أو مد الأرض[٢٣].

وقد نجد تساوقاً آخر عابراً للحضارات فى فكرة انفتاح للعالم من مركزه يصله بداخله - وهو انفتاح يمثل منتصف المدينة، أو يمثل المدينة وهى فى منتصف الأرض، فمثلاً Mundus unbilicus osbis Roma (روما كسُرّة للعالم) فى روما القديمة، بوڤاناسيا نابيم(اسرة العالم) وجارباجرا (رحم المعبد) فى الهند القديمة، تبورّ إريس (حسرة الأرض) عند اليهود القدامى ؛ والقدس بوصفها Undilicus terrarum in orbis (سرة الأرض فى منتصف الأرض) فى رؤية العصور الوسطى للعالم، ومكة بوصفها سرة الأرض فى الإسلام ، و "جيس أفعالوس" (سرة الأرض) فى الفكر اليونانى[٢٤].

والفكرة التى على صلة وثيقة بهذا هى الفكرة المعتقد بها فى أماكن عديدة والقائلة بأنه من منتصف المدينة يمتد محور العالم للخارج. ولقد وجدت هذه الفكرة فى مدن الصين الامبراطورية، وجدت رمزها المعمارى فى وضع القصر الأمبراطورى عند مركز المدينة، لأن القصر كان يقوم على محور العالم "تى تشونج" فى « الموضع الذى تتلاقى عنده الأرض والسماء، حيث تصبح الفصول الأربعة واحداً، حيث يغيض المطر والريح، ويتفق الين واليانج* »(٢٥). أو لتعطى مثالاً آخر، فقد أقام أحد مؤسسى المدن الملكية فى كمبوديا، وهو أودايا تيڤارماتى الثانى (١٠٤٠-١٠٦٥)، أقام فى منتصف مدينته معبداً ونصب عموداً عند قاعدته. وقد نقش على هذا العمود سبب إقامته للمعبد. فهو يعلم، كما يقول، أن نقطة منتصف العالم تقع عند جبل « ميرو »، ولذا فهو يرى أن من الصواب إقامة « ميرو » آخر فى مركز عاصمته(٢٦).

لقد أعطيت فيما سبق أمثلة على تساوقات من أعمق ما يمكن ، تساوقات عابرة للحضارات فى عمارة المدينة كما تتمثل فى شكل الماندالا أى المربع والدائرة، والمربع داخل الدائرة، والدائرة داخل المربع، والنقاط الأربع (مربع الأضلاع) ثم نقطة أخرى خامسة (نقطة المنتصف) عند تقاطع مخمس النقاط. ويمكن إضافة بضعة أمثلة أخرى للتوكيد على هذا التساوق.



الشكل (٢) مسقط رأسى المعبد (ستوبا Stupa) فى أنجكور/بكمبوديا فى القرن الثانى عشر.

لقد ألقى أساس جور، عاصمة الساسانيين، كمدينة دائرية داخل ثلاثة أسوار داخلية. ووضعت أربعة بوابات فى السور الداخلى والخارجى منها. وكان البناء الداخلى للمدينة يتحدد بزوجين من المحاور يتقاطعان بزاوية قائمة.

* الين واليانج فى الفكر الصينى التقليدى يمثلان كل مبدأين متضادين يحكمان الحياة والعالم حيث يكون الين مثلاً هو الذكر واليانج الأنثى، أو الليل والنهار أو الحر والبرد وهكذا .. (المترجم).

اما مونتيه البان ، وهى إحدى مدن الزابوتيك* والمكستيك* من بعدهم فى أمريكا الوسطى فقد كانت تشكل مربعاً مساحته ٥٠ كيلو متراً مربعاً، مخططاً وفقاً لأركان السماء الأربعة ، وكان فى منتصفه ميدان مربع به معبد من المصاطب المدرجة، عرضه ٣٧ متراً، وارتفاعه ١٢ متراً.

وكانت إكباتان، أول عاصمة للميديين الهندو – أوروبيين**، مقامة على حصن للمدنية يلتف حوله، فيما يقول هيرودوتوس، سبعة أسوار دائرية(٢٧).

وكانت المدن، فى خرائط العصور الوسطى، تمثل دائماً بشكلين أساسيين : سور المدينة الدائرى وتقسيم الدائرة الرباعى – الذى يمثل داخل المدينة – من خلال شارعين رئيسيين يتقاطعان بزاوية قائمة(٢٨).

لقد تم تأسيس الكثير من المدن الجديدة فى مختلف بقاع أوربا خلال العصور الوسطى، أو تمت إعادة بناء المدن القديمة (وكما نعرف اليوم فقد تم هذا فى استقلال تام عن بقايا المدن الرومانية التى كانت موجودة فى ذلك الحين – أى التى كانت لم تزل معروفة). وقد ساد فى عمارة هذه المدن الحديثة التأسيس أو الترميم تقسيم، رباعى لداخل المدينة مع سور دائرى(٢٩). ولنستشهد مرة أخرى بهذا المقطع فى رؤيا القديس يوحنا :

«والمدينة كانت موضوعة مربعة طولها بقدر العرض. وكان لها سور عظيم وعال. من الشرق ثلاثة أبواب ومن الشمال ثلاثة أبواب ومن الجنوب ثلاثة أبواب ومن الغرب ثلاثة أبواب»(٣٠).

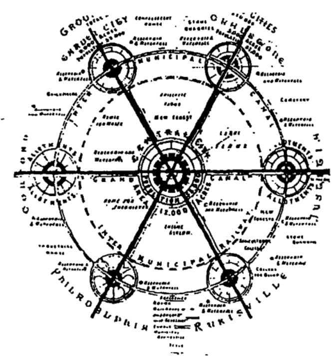
إن هذا المقطع يتفق تماماً مع وصف العواصم الصينية الموجودة فى كتاب كاوكونج تشى (وهو جزء من كتاب تشولى) : "إن العاصمة هى مستطيل مساحته تسعة لى مربعة (اللى هو الميل الصينى) وهناك ثلاثة بوابات على كل جانب من جوانب السور(٣١).

ولنرتحل مرة أخرى خلال عمارة المدينة إلى عالم حياتنا.

أ – إن المدن هى مواقع للتحقق من العالم. فهى تمثل فى الخارج، فى الأرض الخلاء، نقاطاً نسترشد بها فى رواحنا ومجيئنا. وحركتنا فى الفضاء المفتوح هى حركة داخل الفضاء الذى تحصره بينها المدن. فالمدن فى امتداد الطبيعة اللامحدود تمثل أجزاء يمكن عبورها وأهدافاً يمكن الوصول إليها. إن شبكة المدن هى خريطة عالمنا.

* الزابوتيك والمكستيك يمثلان احد حضارات امريكا الوسطى السابقة على كولمبوس والتى يمكن ادراجها فى النهاية ضمن حضارة الأزتيك. (المترجم).

** الميديون الهندو – أوروبيون Indo-European Medes هم احد الشعوب الهندواوروبية التى غزت شرق آسيا واستوطنته وهم يمثلون احد اصول حضارة الفرس. (المترجم).



شكـل رقـم (٣) : رسم لا ينزر هوارد عن المدينة الاجتماعية (١٨٩٨).١٠

ونحن حينما ندخل مدينة فإنما ندخل مضاءً محدداً فصل عن الفضاء اللامحدد – مدينة داخل حدودها. وخارج المدينة، أينما كنا ، فلسنا فى أى مكان ؛ أما داخل المدينة فنحن هنا فى المكان الواحد الذى تحتله هذه المدينة. إن المدينة دائماً تخبرنا بمكاننا، وأينما ذهبنا داخلها، فنحن داخل المدينة – داخل حدود مفصلة وليس فى امتداد مفتوح، على دروب مألوفة وليس طرق غريبة، فى مناطق مطروقة وليس بإزاء مسافات مجهولة. إن المدينة هى عالمنا.

«وكما يقال فى قصيدة صينية فإن « عاصمة سيانج » (أو شانج)،

خُططت (وفقاً للعالم)

عند مركز الأنحاء الأربعة (للعالم)

وكان اسمها مجيداً

كانت قدرتها الإلهية تشفى، جلية فى العمر المديد والسلام والحماية لنا، وتعاقب الأجيال»(٣٢).

ب – إن تحققنا من العالم فى المدينة يحدث كاستبصار متزايد بنسيج العالم : فالمدن هى أماكن نصعد فيها إلى المعرفة. إن مرورنا من الأرض الخلاء عبر بوابة إحدى المدن، بطول محاورها الكبرى، بجوار الجامعات والمكتبات والمتاحف، حتى مركزها ، هو مرور «صاعد» إلى مركز وجودنا – إلى الضريح المقام على ربوة المعبد، إلى الأكروبوليس ، إلى تركز السلطة فى قصر الحاكم، إلى القلعة، إلى الكاتدرائية المرتفعة فوق البيوت، إلى مقر الحكم فى مبنى الكابيتول. إن المدينة هى إحدى أشكال الكناية.

ج - وصعودنا إلى المعرفة فى المدينة يتم من خلال الأشكال الهندسية : على أراضى المدينة، ومن خلال تعاقب الفضاءات الدائرية والمستطيلة؛ على شوارعها وحواريها ، من خلال تعاقب الخطوط المستقيمة والمائلة، والمنحنيات والتقاطعات. إن المدن هى مقر وجودنا فى المنتصف بين السماء والأرض، بين الفناء والخلود، بين الزمن والأزل، بين الشتات والتجمع، بين البحث والإيجاد والأمل والمغفرة.

ففى هذا التعاقب للأشكال الهندسية فى المدينة نكتشف شروط وجودنا - بين الواحد والآخر، والآخر والواحد، فى بنية الحركة الدائبة. إن المدينة هى أحد أشكال القياس[٣٣].

عمارة العالم وتصميم المدينة

فى العمارة يتشارك الناس فى الإلهى : فالله معمارى. « لقد رتبت كل شىء وفق حجمه وعدده ووزنه» كما يقول مؤلف سفر الحكمة لربه[٣٤]. وفى محاورة طيماوس يتحدث أفلاطون عن بارىء الكون وأبيه كأنه معمارى Telktainomenos، ولكنه يسميه الله أيضاً، Theos استخرج أشياء العالم من عمائها الأصلى إلى حالة تناغم Symmetria- أى إلى تناسب يكون فيه كل شىء بذاته، كما وفى علاقته مع الآخرين، متناغماً[٣٥]. وفى الأوديسة يقص علينا هوميروس قصة « شبيه الآلهة» ناوسيثوس ملك فاياكبا ومؤسس مدينة اسخيريا. يخبرنا هوميروس أن أهل فاياكبا كانوا يعيشون فى هوبيريا فى ثريناقيا «بالقرب من أراضى السيكلوب، بلد العمالقة. لقد كانوا مؤذين ومتفوقين فى البأس» وقرر ناوسيثوس أن يبتعد عن هوبيريا بشعبه ويؤسس مدينة جديدة فى مكان آخر. وبما أنه « شبيه الآلهة» فلهذا فإن ناوسيثوس ملك، ومؤسس للمدن - معمارى مدن.

وها هو يستعدى أهل فاياكبا « للهجرة »
وأوجد لهم مستقراً فى اسخيريا، النائية عن الرجال الذين يكدحون،
وحول المدينة أقام سوراً، وابتنى البيوت
وصنع أيضاً معبداً للآلهة، وقسّم الحقول[٣٦].

فالنبى، والفيلسوف، والشاعر، كلهم رأوا حقيقة العمارة. إن العمارة هى سبيل الخلق. فالفوضى الأصلية للأشياء تصبح كوناً-نظاماً متناغماً للعالم-من خلال "الثيوس تكتونيكوس" (الإله البناء) من خلال المعمارى الربّانى الذى خلق « العالم » خلق فضاءات إدراكنا المتواشجة، إذ أخرج الأشياء من فوضاها إلى عمارة المقاييس المتناسبة المتماثلة.

ليست العمارة علماً تعسفياً، فلا يمكن للمرء، كما كان فتروفيوس يدرِّس، أن يمارس

العمارة كأى علم آخر. لأنها أعلى العلوم قدراً، فلا يستطيع أن يسمى نفسه معمارياً إلا الشخص الذى، من ريعان شبابه، صعد سلم العلوم ووصل بمعرفته الكثير من الفنون والعلوم إلى أعلى المستويات، إلى قمة المعبد : علم العمارة[٣٧].

وفى الحضارة الغربية لم يتم فهم العمارة على أنها علم « ربَّانى » وممارستها كإمكانية للقاء بين الله والإنسان إلا مرة واحدة منذ الأزمنة القديمة : فى الحقبة القوطية[٣٨]. لقد مارس معلمو الثقافة القوطية - فلاسفة شارتر ورهبان كليرفو - تأثيرهم على عالم الإنسان من خلال تصورهم لعالم مستقبلى، لأورشليم الجديدة. فقد كان الوجود البشرى فى نظرهم وجوداً مكرساً بأسره للخلاص الإلهى ، وكان طريق الإنسان هو المؤدى إلى المدينة السماوية، مدينة الله.

وكان على المؤمنين أن يصيروا بنائين، بنائين لعمارة إلهية. ومن النبيين أشعياء ، وحزقيال ، من كتاب الحكمة ، من رؤيا القديس يوحنا استكمل أمثال تيرى دوشارتر، ووليان أو فى كونش، وهو وجو دوسان فكتور، والأب سوچير دوسان دنى وبرنار أوف كليرفو، استكملوا الحكاية الكونية التى يُقدم فيها الخلق الإلهى. وخاصة خطة الخلاص الإلهى، على أنها تجليات للإله الذى يرتب الأشياء حسب قياسها ، تجليات للمعمارى الأنيق، كمايسميه ألانوس آب إنسوليس. كانت العمارة للناس إذن بوابتهم إلى الخلق، بقدر ما كانوا يستخدمون القياس الإلهى، وكانت على نحو أكثر أهمية مدخلهم لوحى المسيح.

وفى لاهوتهم المعمارى استقى معلمو الثقافة القوطية من شذرات مجاورة طيماوس لأفلاطون بقدر ما كانت معروفة لديهم حينئذ، ومن أعمال آباء الكنيسة مثل أغسطين ، وأريجن وكلمنت السكندرى، وأيضاً من الفهم العام ، الموثق منذ وقت مبكر، لعمارة الكنيسة المسيحية.

لقد كان لتصور الكنيسة المسيحية «كمدينة سماوية» تراث طويلاً. ونحن نعرف من إيسوبوس أنه فى سياق خطاب تكريسه عام ٣١٤ امتدح معبد صور المسيحى المبكر بوصفه «مدنية الرب [Pohs Ryriou] ، مدنية إلهنا [Pohs tou theou emon] »[٣٩].

ولقد وجد اللاهوت المعمارى للعصر الوسيط فى الكاتدرائية القوطية تحققه العينى. فقد كان ما يتجلى فى الكاتدرائية القوطية، فى نظر من يبنيها ، هو «المدينة السماوية»

«أورشليم الجديدة». لأن الكاتدرائية القوطية، وفق ما يعتقد معماريوها، صممت حسب مقاييس الله - فقد كانت هى شكل المدينة التى يحب الله، حسب ما جاء فى أسفار الأنبياء، أن يعيش فيها وسط شعبه. لقد طور المعماريون القوطيون عمارتهم فى شكل أساسى وحيد من المستطيل ومن المربع قبل كل شىء ، وهو الشكل الأساسى للعمارة الإلهية، كما علمهم الكتاب المقدس. ومن خلال الهندسة الخالصة كانوا يعرفون تحديد كل المقاييس الأخرى للمسقط الأرضى والجهات الخاصة بإحدى الكاتدرائيات. ويوضح ماثيورورتزر، معمارى كاتدرائية رجنسبورج فى كتابه Buechlein der Pialen Gerechtigreit (١٤٨٦) كيف يمكن للمرء بمساعدة مربع واحد أن يشتق الإسقاط الرأسى من المسقط الرأسى[٤٠]. وفى دفتر اسكتشات ڤيلار دوهنيكوز الذى يحتوى على مجموعة تمثيلية من نماذج العمارة وتقنيات البناء القوطية، يجرى شرح كيفية تقسيم المربع إلى نصفين لكى يفهم المرء النسب «الصحيحة». لأى مبنى[٤١]. وقد بين ڤيلار دوهنيكور أيضاً، باستخدام أبراج كاتدرائية لون كمثال، كيفية تطبيق مذهب فى التناسب[٤٢].

لقد كانت العمارة الإلهية تمارس فى عمارة الكاتدرائية القوطية. والداخل إلى الكاتدرائية كان بمثابة الداخل إلى عالم الله، أو فى صياغة أكثر دقة، إلى الصرح المبنى للعالم الذى بناه الله، معمارى العالم وخالق العوالم. وكان بمثابة الداخل إلى مدينة الله - أو على نحو أدق، إلى بوابة السماء، البوابة المؤدية إلى المدينة السماوية التى ابتناها المؤمنون فى الكنيسة Ecclesia.

وعند بدء حقبة العمارة القوطية نلتقى بالأب سوچر دوسان دنيس الذى ابتنى كنيسة قوطية جديدة لديره فى العقد الرابع من القرن الثانى عشر. وعلى الباب البرونزى المصفح بالذهب لكنيستة ، نقش سوچر العبارة التالية كى يراها الداخلون :

" من كل من تطلب إليه امتداح بهاء البوابات

لا يدهشنك الذهب والنفقة الباهظة، بل الجهد.

بكل فخامة يتألق الصرح، لكن الصرح الذى يتألق بهذه الفخامة،

فليسطع بنوره على الأرواح، حتى يرشدها عن حق.

تعالوا إلى النور الحق حيث المسيح فى الحقيقة هو الباب.

ما هو حق يتجلى هنا من خلال البوابة الذهبية.
وبواسطة المادة ترتفع الروح الضعيفة إلى الحق،
وتنتزع نفسها من كل ما هو أرضى، إذ يشع عليها النور من كل جانب»[٤٣].

الفضاء اللانهائى، الإنسان الإلهى

إننا فى رحلتنا نزداد اقتراباً من زمننا الحالى، وبهذا نزداد ابتعاداً عن عالم المرآة المعمارية.. عن مرايا العالم، عن مظهر العالم (تجليه) فى العمارة. فعبر الحداثة تشوهت مرآة العمارة.

وقد بدأت لعبة المرايا بين عكس العالم وتشويه العالم فى العمارة أول ما بدأت مع عصر النهضة. ولم يكن المعماريون ومنظرو العمارة فى عصر النهضة يشكون فى ضرورة التأسيس الكونى للعمارة، وبالتالى تأسيسها الهندسى، وفق «المقاييس الصائبة» وكانوا هم أيضاً يعملون باستخدام المقاييس الأساسية للمربع والدائرة. إلا أنهم مع هذا شغلوا أنفسهم أولاً فى كتبهم وانشاءاتهم بتحديد مبادىء عمارة تناسب الإنسان على أكمل نحو. كانوا حقاً يبحثون عن مقياس العالم لكنهم وجدوه فى هيئة الإنسان، فكان الإنسان بالنسبة لهم مقياس عمارة يبنيها الإنسان للإنسان.

وكان المحرك الكلاسيكى نحو مذهب للتناسب يقوم لا على الكون بل على الإنسان هو ڤتروڤيوس. ففى الفصل الأول من الكتاب الثالث من عمله De Architectura (عن العمارة) وضع أن الجسد البشرى كشكل هندسى التصور مع مد الذراعين والساقين للخارج، يتسق جيداً مع شكل المربع الهندسى، وكذلك شكل الدائرة. ولم يزد ڤتروڤيوس عن تطوير فكرته عن «تماثلية المعبد». لكنه بهذا أيضاً صاغ فكرة العمارة المنبثقة عن الإنسان "Homo ad quaclratum" من الإنسان إلى المربع و "Homo ad cir-culeum" (من الإنسان إلى الدائرة)[٤٤].

ثم تابع معماريو النهضة تطوير مذهب ڤتروڤيوس فى التناسب وجعلوه أساس نظريتهم المعمارية الخاصة[٤٥]. وقد توصل ألبرتو وفرانشسكو دى چورچو، وليوناردو دافنشى ، وبالادو، من خلال دراسة متأنية للجسم البشرى، إلى عمارة على قياس الإنسان، عمارة «إنسانية المقاييس». وتكون العمارة إنسانية المقاييس-أو عقلانية حسب صياغة - چيوچيو - عندما تتم وفقاً للمبادىء التالية :

أ) يجرى التعبير عن نسب الجسم البشرى فى علاقات رياضية - كمية أى على نحو موضوعى،
ب) وينبغى فى أى مبنى أن تكرر هذه العلاقات الكمية نفسها ،
جـ) الإبداعات المعمارية هى مرايا الجمال الكامل،
د) وهى هذا عندما يقابل التنسيق الهندسى لأجزائها نسب الجسم البشرى،
هـ) وينعكس هذا الكمال فى عديد من الأشكال - أى فى تشكيلة من الأعمال المعمارية - لكنه يدرك دائماً ضمن نسق بسيط من النسب الرياضية.
و) وعلى هذا فإن العمارة المنفذة وفق مقاييس الإنسان هى التعريف الموضوعى، الرياضى - الهندسى، للجمال الكامل. وحسبما يرى ألبرتى فإن جمال المبنى ينبع من نسبه التى تكون كل أجزائه بفضلها فى علاقة مع بعضها البعض يبلغ من كمالها ألا يمكن حذف شئ أو إضافته دون تدمير تناغم الكل.

وعن سؤال كيف يمكن إبداع البيئة المعمارية للإنسان على أفضل نحو؟، وجد معماريو النهضة إجابة إنسانية الشكل : فكانت مقاييس الإنسان هى أيضاً مقاييس العمارة، أو بتعبير آخر، تتقابل نسب الإبداعات المعمارية مع نسب الجسم الإنسانى.

ولقد ظل المذهب الإنسانى الشكل الخاص بالنسب، كما نادى به معماريو النهضة، ظل سارياً فى أوروبا إلى القرن الثامن عشر. وكان يطبق على تصميم المبانى المفردة كما على بناء المدن أو إعادة بنائها، رغم أن الالتزام به كان يجرى على نحو متزايد بقوة العادة والتراث أكثر منه بقوة الفهم والمعرفة. فقد كانت معرفة ڤتروڤيوس وألبرتى وبالاديو قد ضاعت عند نهاية القرن الثامن عشر. وسنة ١٧٩٢، لم يكن بوسع ويليام جلبن فى كتابه ثلاث مقالات عن الجمال التصويرى والأسفار المصورة وتخطيط المناظر الطبيعية سوى أن يعلن : ولا ريب أن ثمة قاعدة للنسب هناك، لكننا عبثاً نبحث عنها. لقد ضاع السر. كان القدماء يمتلكونه، فقد كانوا يعرفون مبادىء الجمال وكانت لديهم تلك القاعدة التى لا تخطىء، والتى كانت تحكم ذوقهم فى كل شىء، إننا نراها حتى فى أضأل مزهرياتهم شأناً، لقد كانت النسبة فى عملهم ثابتة ، رغم تنوعها خلال ألف خط، فإذا كان لنا أن نكشف فقط مبدأهم فى التناسب لامتلكنا المفتاح السرى لعلمهم ولاستطعنا أن نفصل فى منازعات الذوق بكل سهولة[٤٦] .

لم يأت هذا الاستبصار كمفاجأة حقاً. فمنذ ١٦٨٣ صرح كلود بيرو في كتابه إنشاء أنواع الأعمدة الخمسة بأن النسب الصحيحة في العمارة تبدو لنا صحيحة فحسب لأننا ندركها هكذا بقوة الإعتياد (Accoutunance) ؛ ومهما كانت معاييرنا القياسية في العمارة، فإنها تعسفية في مبدئها[٤٧].

وبينما كانت حقبة الباروك لا تزال تنتج ذلك النسق البنائي المنغلق اللافت، عضوى التنظيم الخاص بمدن طراز الباروك، إلا أن شيئاً ما كان بسبيله إلى أن يحدث في مجال آخر، ومن شأنه في النهاية أن يزعزع العمارة، وعمارة المدن بخاصة، لفترة طويلة قادمة - شيئاً من شأنه في النهاية أن يقلب تناسبها وينتزعها تماماً من سياقها في العالم. لقد رأى الإنسان نفسه مندفعاً من الأرض إلى فضاءات الفيزياء الحديثة اللانهائية. إن العالم في كون نيوتن، عالم الحدود، والمركز، والمحاور المتقاطعة، والأعلى والأسفل، عالم العمارة الكونية - هذا العالم الذى كان عالم عمارة الإنسان تحطم. في ذلك الكون الجديد، ربما يكون ثمة عالم واحد أو عوالم عدة، كما كان فونتيل يحكي لأوروبا بعد التنوير في كتابه عن «تعدد العوالم»[٤٨]. وقد يكون هذا العالم قائماً لا يزال غداً، أو قد لا يكون، كما كان هيوم يجادل نيابة عن نزعة الشك الجديدة في العالم[٤٩]. وعلاوة على هذا فذلك العالم هو في الحق فارغ، كما حكى ڤولتير لمعاصريه من انجلترا أيام نيوتن[٥٠].

وكان من شأن العمارة عند نهاية القرن الثامن عشر أن تتأثر بهذه الثورة في فهم الإنسان لواقعه. وكما كتب إميل كاوفمان، فقد حدثت «واحدة من أهم العمليات في تاريخ العمارة - تدمير وحدة الباروك. وفي موازاة ملفتة للتطور التاريخي العام، حل نظام الأجنحة محل وحدة الباروك، وصار سيداً منذ ذلك الحين - نظام الاتحاد الحر بين موجودات مستقلة. فكان بوسع أى من المباني الداخلة في مجموع ما، بكل تماسكه القوى وكتلته العينية، أن يقف وحده حيثما كان. ولا يكون أى منها معتمداً على الآخرين. وعلى عكس هذا، فإن الإعضاء المكونة لأى مجموع باروكي تفقد معناها إذا انفصل واحد منها عن ارتباطه بالكل»[٥١].

إلا أن العمارة تخلق التماسك والترابط، إنها تعرف نفسها في القيام بهذا. فهي ترص الأشياء بعضاً مع بعض، فتخلق من الطوب حوائط، ومن الحوائط منازل، ومن المنازل مدناً، لكن كيف يفترض فيها خلق مدينة في فضاء تتمتع فيه كل نقطة بمعنى متساوٍ، أو بعدم أهمية متساوٍ؟.

كيف يمكن للعمارة أن تظل على صلة بشيءٍ ما - وبهذا تبقى لها ماهيتها، قياساً وفقاً لقياس - إذا كان كل ما يمكن لها أن تتصل به عديم الصلة من جانبه بأى شيء، بل هو نفسه ليس إلا صلة ؟.

«إن جوهر الفضاء كما نتصوره اليوم «كما كتب سيجفرن جيدون فى كتابه واسع الأثر الفضاء والزمن والعمارة (١٩٤١) بينما كان يلخص موقف العمارة الحديثة» هو تعدد جوانبه، ولانهائية إمكانات العلاقات داخله، وعلى هذا يستحيل أن نصف أى مساحة وصفاً كاملاً من أى نقطة مرجعية واحدة، إن طبيعتها تتغير بتغير النقطة التى تُرى منها. وعلى المراقب إذا أراد أن يفهم طبيعة الفضاء الحقة ؟ أن يسقط نفسه خلاله» (٥٢).

لا زال المراقب - أو الإنسان بعبارات أخرى - موجوداً إذن ، ولم تقض عليه الإمكانات اللانهائية للعلاقات الداخلية فى فضاء لا نهائى. بل على العكس ، إن هذا الفضاء اللانهائى يتمركز حوله إلى حد أنه هو «نفسه» يتحرك فيه ويستجمعه داخله بكل تعدده اللانهائى. إنه المراقب الوحيد فى الكون الذى يظل دائماً كما هو ، نقطة المرجع الوحيدة للانهاية الكونية.

وفى كون الفضاء اللانهائى يمكن للعمارة أن تصل نفسها بشىء ما - أى بالمعمارى ، بالإنسان وبقدر ما يفهم الإنسان - المعمارى - نفسه كنقطة مرجعية وحيدة للكون، بقدر ما تكتسب الأشياء فى الكون قياساً لها - إنه قياس عمارة نظرته.

لقد تطلع المعماريون الحديثون ، فى طريقتهم لإثبات ذاتهم بمجابهة الفضاء اللانهائى - فضاء لا نهائى الخواء، لا نهائى الصمت ، لا نهاية لخلوه من المعنى - تطلعوا ، على غرار الشعراء والفلاسفة الحديثين، نحو أقصى نقطة للنجاة. فطالبوا بمكانة تشبه مكانة الآلهة.

وكان شارل فورييه* قد أسس وألهم إحدى الحركات الاجتماعية للقرن التاسع عشر، كانت فى نفس الوقت حركة نحو عمارة حضرية يمكن من خلالها تحقيق «انسجام كونى» للجماعة البشرية. ونشر فكتور كونسيدران ، تلميذ فورييه الذى خلفه بعد موته كزعيم للحركة، نشر سنة ١٨٤٠ كتابه وصف الكتائب والاعتبارات الاجتماعية المؤثرة فى العمارة وهو فى هذا الكتاب يصف رؤياه «لمدنية المستقبل الصناعية». إنها كما يقول، مكان به «ألف نشاط خلاب». وهى أكثر من هذا - فهى مرآة «لإله الأرض» الإنسان الذى هو إله المستقبل «الجديد» الذى يجىء بعد الإله «القديم» ، والذى لا يزال كونسيدران يسميه الخالق الأول le premier créateur :

---

* شارل فورييه Charles Fourier هو احد الاشتراكيين الخياليين للقرن التاسع عشر، مثل سان سيمون الفرنسى وأوين الإنجليزى، وكان مذهبه الاشتراكى يتلخص فى هجران المدن الكبرى الصناعية وتركز البشر فى تجمعات شبه ريفية يسميها الكتائب - انظر عنوان كتاب تلميذه فيما يلى - تجمع نحو ١٨٠٠ شخص، يعيشون فيها معيشة جمعية «اشتراكية». (المترجم).

فى الدائرة الأمامية من المدنية الصناعية يقوم صف من المصانع، وأماكن العمل الكبرى، والمتاجر والمستودعات بحيث تتقابل حوائطها فى الكتيبة. وهنا تكشف المحركات والآلات القادرة عن قوتها : فهى بزوائدها المعدنية تسحق المواد الخام، وتشكلها وتحولها وتمارس لصالح (جماعة الناس فى) الكتيبة ألف نشاط خلاب. تلك هى ترسانة الاختراعات المنتجة الحية للذكاء البشرى، الفلك الذى سوف تجتمع فوقه منتجات الصناعة - بعد أن تزيد منها قدرة الإنسان الخلاقة - مع النبات والحيوان، وهما آلات الخالق الأول التى استخدمها لاختراعاته. وفى هذه الترسانة نجد كل العناصر المروضة وكل السواتر المتحكم بها، كل القوى السرية، وكل قدرات الطبيعة، كل آلهة الأوليمب القديم الذين خضعوا لسلطان إله الأرض [Dieu de la terre] ودخلوا فى خدمته، يطيعون صوته ويعلنون ملكوته كخدم طيعين[٥٣].

عمـارة المرايا والعالم الكامن فيما وراءها

لقد وصف كونسيدران رؤياه هو لمدينة المستقبل ؛ وبين فلاسفة المدينة ومعمارييها الحديثين، وصف الكثيرون رؤياهم هم للمدينة، والمشهد الثقافى للقرنين التاسع عشر والعشرين مفعم برؤى المدن : إذ يمكن للمرء أن يختار بين المدينة الأم [Matropolis]، ومدينة المستقبل [Futuropolis] والمدينة الكبرى [Magalpolis]، والمدينة المائية [Aquapolis]، والمدينة البيئية [Ecopolis] والمدينة البحرية [Thalossoplis]، والمدينة الشمسية [heliopolis]، أو بين مدينة الحدائق [Qartenstoat]، ومدينة المتنزهات [Porlestadt]، أومدينة التوابع [Satelliten stadt]، والمدينة الفسيحة [Broadocre City]، أومدينة البحر [Sea City]، والمدينة الرباعية [Tetra City]، والمدينة المستقبلية [Prospective City] والمدينة الآتية [Instant City]، أو من بين مدينة الأبراج [Turnstadt]، أومدينة الفولاذ [Stahlstadt]، والمدينة الذرية [Atomstadt]، والمدينة القمرية [Mondstodt] ومدينة الفضاء العالمى [Weltrownstodt]، أو من بين المدينة الكونية [Villa Cosnique] أو المدينة الكلية [Cité Totale]، والمدينة المجرة [Ville golaxie]، أو المدينة الشمسية [Ville Solaire] أو - كما يراها المرء الآن - بابل الجديدة[٥٤].

أين هى المدينة فى بابل الجديدة، المدينة بألف لام التعريف؟ لم يكن العثور عليها ممكناً داخل حرية الخيال المعمارى نفسه. لأن العمارة الناتجة عن هذه الحرية لم تكن لتعكس إلا لنهايتها اللامحدودة، كانت تلك عمارة من المرايا، انعكاساً للابتكارية اللانهائية - والغرابة اللانهائية - لخيال الإنسان.

إلا أن وراء عمارة المرايا هذه كان ثمة عالم - عالم المدن الحديثة ، التى كانت ما تنى تزداد قبحاً ولا إنسانية. فكيف كان بوسع عمارة المدن ، من آلاف العوالم المدينية التى كانت تبهر بها نفسها ، أن تصل إلى عالم المدينة الوحيد؟.

بحثاً عن العالم - غزو العالم

إننا نجد فى نظرية عمارة المدن الحديثة ثلاثة دروب تتمايز ويتم دمجها على نحو مختلف فى ممارسة العمارة الحضرية.

فأولاً : سوف يتم قبول تحلل المدن على أنه النتيجة التى لا مفر منها للرؤية الحديثة للعالم. وقد طرح چوليان جواديه، فى كتابه الصادر بين سنتى ١٩٠١ ، ١٩٠٤ عناصر العمارة ونظريتها طرح ما كان يبدو محتوماً : "Les proportions ciest l. infini" (النسب هى اللانهاية)[٥٥]. ولم يعد أمراً ذا نفع على الإطلاق، كما لاحظ بروتاوت عام ١٩١٥، أن نتحدث عن أعراض تحلل المدن. "إن تحلل المدن كما لاحظ، هو من أشكال السلب. ثم تابع كاتباً" لكن الحق أنها حالة من حالات الايجاب بالأحرى عن السلب. فقد عادت الأرض بلا انسان ثانية، ولن يعود الإنسان ثانية ليكون مجرد مسافر عليها، بل سيصير من ساكنيها "[٥٦]. وفى ١٩٣٢ أعلن ف.ل. رايت موت المدن الوشيك فى كتابه المدينة المتلاشية[٥٧]. ولم يستطع إليل سارينين فى كتاب آخر ظهر سنة ١٩٤٣ أن يقول شيئاً مختلفاً عن مصير المدينة[٥٨].

وثانياً : فإن إمكانية أن يكون لدى العمارة القدرة على « الكلام » سوف تلقى التجاهل منذ البداية ويتم التوكيد بدلاً من هذا على صفتها كمرآة. وقد قيل إن العمارة تعكس بالضبط ما ينعكس فيها. وكان الحديث يدور، على نحو ذى مغزى، فى أى تصريح مشابه عن «الاسقاط» و «الانعكاس»، وليس عن العالم، بل عن «عالم الروح». لقد أعلن أنطونيو سانتليا سنة ١٩١٤ فى كتابه له عن العمارة المستقبلية أنه «بكلمة العمارة ينبغى أن نفهم الجهد الساعى، على نحو جرىء وحر، إلى إدخال التآلف على العلاقة بين البيئة العينية والإنسان - أى إلى انتاج عالم الأشياء كإسقاط مباشر من عالم الروح»[٥٩]. وقد عبر ف.ك. رايت عن نفس الفكرة : "إن المبنى بوصفه عمارة ينبع من قلب الإنسان، فهو الرفيق الدائم للأرض، وقرين الأشجار، والانعكاس الحقيقى للإنسان فى ملكوت روحه»[٦٠].

وثالثاً: فقد عين المعماريون أنفسهم، حسب كلام كلود - نيكولا لودو، «أساطين الأرض» و «منافسي الخالق»[٦١]. وكان هذا الاتجاه صاحب التأثير الأكبر، واتبعه في القرن العشرين العديد من المعماريين وبنائي المدن - وإن كان ذلك بالتأكيد على نحو أكثر تكتماً من لوكوربوزييه الذي كان يطالب في صراحة«برجل ذي يد حديدية» يتقدم لحل مشكلة المدينة[٦٢].

وبين أعمال النظرية المعمارية التي نشرها برونو تاوت تحت عنوان Frihlicht (الضوء المبكر - المترجم) وهي أعمال يقصد بها، كما يقال، أن تشجع «توظيف الأفكار الجديدة في أعمال البناء» يوجد نص لألفريد بروست يقوم دون تزيين أو مغالطة بوصف منهج المعماري الحديث بوصفه سبيل المبدع الرسول الذي يتوصل الإنسان، من خلال رسالته، وفي عالم خاص به وحده، لمعرفة نفسه بما له :

لقد تم إنشاء الطبيعة بحيث يرى الإنسان نفسه، أينما وجد، مركزاً للكون، سواء أكان يركب البحر أم يرحل في الصحراء، فهو يشغل مركز منطقته بالضبط. والقبة السماوية لا تفتأ تنادي الإنسان ليل نهار : هذا هو إيوانك أنت. وحولك أنت وحدك هذا الدوران العظيم. لك أنت وحدك ! لقد وصل إلى سمعي أن ثمة معماريين يزاولون عملهم ممن يريدون أن يعطوا للبشرية الرؤيا العظيمة مرة أخرى. إنهم يريدون إبداع أبنية لا تسمح للفرد أن ينسى ولو للحظة أنه مركز الكون وعليه أن يتصرف بهذه الصفة على الدوام. وكل وسيلة تستخدم كي تحفر في وعي الإنسان على نحو أعمق أنه هو وهو وحده مركز الكون تلاقي تبريرها. إنها مسلمة أولية[٦٣].

فكيف يمكن للعمارة من بين آلاف العوالم المدينية التي تبهر بها بصرها، أن تصل لعالم المدينة الوحيد؟ سوف يتم في القرن العشرين وضع الإجابة التي توصل إليها المعماريون موضع التطبيق نحو آلاف المرات. فسوف تترك المدن القديمة للخراب أو تدمر عمداً، وبدلاً من إعادة بنائها، سوف تبني «أشياء جديدة» - أجزاء جديدة من المدن، ومدن جديدة. إن ما يتجلى في المدينة كما أذاع لوكوربوزييه هو « استيلاء الإنسان على الطبيعة: إنه إجراء يتخذه الإنسان ضد الطبيعة[٦٤]. وكان هذا هو معيار القياس : المدينة الجديدة كبرهان على الإله الجديد، مركز العالم ومهندسه.

العمارة الباطنية في المدن الحديثة

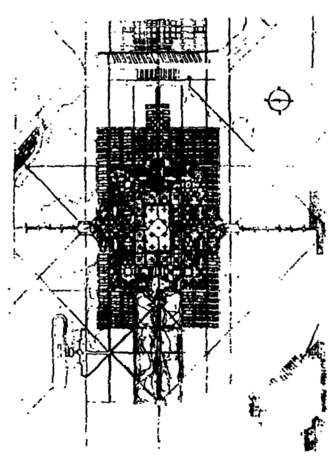
يعتقد الناس أنه ما من عالم مبني يمكن أن يوجد لولا العالم الذي بنوه هم. ويتخيل المعماريون أنه ما من نموذج يمكن أن يوجد لولا النموذج الذين «صمموه». لكنهم يخدعون أنفسهم. لأنه بقدر ما يبنون عالماً أو يشيدون مدينة، فهم يدخلون بنية العالم، والنموذج الأصلي للمدن.

إن الحرية اللانهائية للخيال البشرى لها حدود على الأقل بقدر يقبل هذا الخيال لتطبيق. لكنه حتى داخل مجال ما يمكن تطبيقه يستطيع تجاهل الحدود - إذا كان على استعداد للتدمير. فإذا كان يسعى للخلق فعليه أن ينجز الغرض الذى ينشده ضمن حدود معينة - أى أن ينجز التصميم المنتوى فى حدود الأشكال المستخدمة، وينجز الكمال المرغوب فى حدود الحلول التى اكتشفها، والاتساق المرجو فى حدود البنيات التى ابتكرها. وكل شخص مبدع يبدع ابداعه فى أشكال مميزة، وحلول وبنيات لا يحتاج أن يكون على علم بها أو أن يعرف عنها شيئاً، طالما لا يسعى من البداية إلى أن ينتج أو يبنى شيئاً. فإذا نوى القيام بشىء كهذا فإنه يدخل فى العملية الابداعية. فهو يضع شيئاً محدداً عن شىء لا متناه، ويصنع شيئاً مترابطاً من شىء غير مترابط ويصنع من المتنوع وحدة. إنه يدخل على سبيل المثال ، العملية الابداعية للمعمارى الذى يشكل مواد الأرض فى شكل منزل، أو يحدد على مدى قطعة من الأرض حدود المدينة.

ولقد كان لحرية معماريى المدن الحديثة حدود. وكانوا هم أيضاً فى عملية البناء يبنون وفق أشكال معينة. فقد كانوا هم أيضاً يريدون بناء شىء وإيصال شىء إلى الكمال، وايجاد ترابطات متماسكة. ولم يكونوا يبنون شيئاً من لا شىء كالآلهة إلا فى تصريحاتهم. أما فى ممارستهم الفعلية فكانوا يدخلون فى بنية العالم، وفى نموذج المدن الأصلى، وهكذا كانوا يظلون على بشريتهم. لقد دخلوا عالم الدائرة والمستطيل ومحور العالم، عالم المحور الاحداثى و المدينة السماوية.

وكانوا أيضاً إلى حد ما على سابق علم بهذا. فقد كشف البحث الحديث بشكل متزايد عن المصادر الصوفية والروحانية والباطنية التى استقى منها أكثر معماريى القرن العشرين وبناة مدن تأثير- لوكوربوزييه، ف.ل. رايت، والتبيرلى جريفين ، باتريك جيديس، هانز ماير، ڤالتر جروبيوس(٦٥) . لقد حدد والتر بيرلى جريفين البنية الداخلية لكانبيرا عاصمة أستراليا ، وكان هو معماريها ، من خلال محورين إحداثيين يمثلهما «محور أرضى» بين مقر الحكومة ومبنى الكابيتول، و «محور مائى» بين الجامعة ومسالك المدينة المائية. وتم تخطيط الأقسام الثقافية من المدينة فى نموذج دائرى، يعاد تقسيمه داخلياً إلى مستطيلات(٦٦) .

وتقوم هندسة العمارة المدينية للوكوربوزييه على تقاطع محورين يجريان، بقدر ما يضفى عليهما لوكوبوزييه نفسه من دقة، من الشمال إلى الجنوب ومن الشرق إلى الغرب. وترسم الشوارع المتبقية نموذجاً من المستطيلات تتصل عند تقاطعاتها من خلال أشكال دائرية.



الشكل رقم ٤ : رسم لوكوربوزييه "لمدينة معاصرة تسع ثلاثة ملايين نسمة"(١٩٢٢).

وفى رسومه من أجل مدينة معاصرة لثلاثة ملايين نسمة «التى خطها لوكوربوزييه» سنة ١٩٢٢، تتضح لنا عمارة الماندالا(٦٧).

لقد تم نشر فكرة «المدينة الحديقة» بنجاح كبير على يد صاحبها ، إبنزروهوارد، كواحدة من الأفكار الكبرى فى عالم بناء المدن الحديث، وحسب رؤية هوارد، تتكون كل مدينة حديقة من شكل مكتمل السمترية يظهر وسط دوائر مشتركة المركز(٦٨).

لقد رسم أدولف لوس رسوم ناطحة سحاب على شكل عمود دورى، سنة ١٩٢٢، كجزء من مسابقة المبنى الجديد لصحيفة «شيكاجو تريبيون». وكان أوجوست بيريه ولوكوربوزييه فى نفس الوقت قد توصلا إلى الفكرة المركزية فى عالم بناء المدن الحديث : المدينة فى شكل برج، فى شكل ناطحات سحاب تجارية وإدارية وسكنية لا تنى تستطيل وتعلو وتمتص فى داخلها على نحو متزايد كل وظائف المدينة. لقد كان للأعمدة فى كوزمولوچيا العمارة القديمة غرض تمثيل محور العالم وكان معبد المدينة يمثل مستقر العالم. واليوم وفى عمارة مدن القرن العشرين، تعاود انعكاسات العالم نفسها الظهور- تتحاور للعالم فى شكل ناطحات سحاب ومستقرات للعالم فى شكل مدن من الأبراج.

عمارة المدينة وخلاص العالم

لقد كان معماريو القرن العشرين آلهة من البشر وكان العالم ينعكس فى أعمالهم، نفس العالم الذى لا يزال البشر يكتشفون فى شكله وبنيته أشكالهم وبنياتهم.

لكن عالماً مختلفاً تماماً كان ينعكس فى تطلعاتهم، عالماً «جديداً» خلص الناس أنفسهم (حرروا أنفسهم) فى شكله وبنيته من كل شكل وبنية سابقة. فكانوا يتصورون عمارة المدينة على أنها خلاص العالم(٦٩). فكان ف.ل. رايت يرى فى العمارة «الدليل النبوى إلى الحياة الحقيقية»(٧٠)، وكان يريد من كل المبانى حديثة الإنشاء أن تهدف إلى تحرير الإنسانية(٧١). ووضع من أجل هذه المدينة المستقبلية – مدينة الحقل الفسيح – ديانة تلفيقية جديدة تعبد الطبيعة(٧٢). وزعم لوكوربوزييه أن «فجر عصر عظيم قد بزغ، وروحاً جديداً فى العالم» وجعل من نفسه نبياً له(٧٣). وإذا كان قد قدر لرؤياه الخلاصية عن عمارة المدينة أن تصير واقعاً لكننا جميعاً نعيش الآن فى مدينة مشعة(٧٤). "Ville radieuse" وهو الاسم الذى يخص به لوكوربوزييه المدينة الكبرى الحديثة ونتمشى هناك فى «وادى الملذات» تحت «الأشجار المقدسة» بجوار «الأعمدة الحيوانية» أو «نصب لليد المفتوحة» ونعلم أنفسنا فى «متحف للمعرفة» أو فى «معبد للموسيقى» أو نفكر داخل «ضريح للتأمل» ونترك أنفسنا للسحر فى صندوق للعجائب ونحلم فى «برج للظلال»(٧٥).

المرأة المحطمة

المدينة بوصفها مرآة للعالم خلال ألف محاولة٧فى عمارة المدن فى هذا القرن تحطمت ومحاولة لإحلال مرآة جديدة محلها. ومن خلال رحلات مطولة عبر ذاكرتنا سوف نتعلم شيئاً فشيئاً، وببطء، أن نعيد ضم شظاياهم مرة أخرى(٧٦).

Notes

1. Cf., for example: W. Braunfels, *Abendländische Stadtbaukunst: Herrschaftsform und Baugestalt*, Cologne, 1977 (see especially 7–17); L. Benevolo, *Storia della Città*, Rome-Bari, 1975 (especially introduction to chapters 13, 14, and 15).
2. Cf. H. Morrison, *Louis Sullivan: Prophet of Modern Architecture*, New York, 1935.

3. L. H. Sullivan, *Kindergarten Chats and Other Writings*, New York, 1918, reprint, 1979, 65, 114.
4. Cf. *Ibid*. 110.
5. "Cum in omnibus enim rebus, tum maxime etiam in architectura haec duo insunt: quod significatur et quod significat." Vitruvius, *De Architectura Libri Decem-Zehn Bücher über Architektur*, ed. C. Fensterbusch, I, 1, Darmstadt, 1976, 22.
6. Cf. O. Sirén, *The Walls and Gates of Peking*, London, 1924; A. Boyd, *Chinese Architecture and Town Planning*, Chicago, 1962; N. J. Wu (Wu No-sun), *Architektur der Chinesen und Inder: Die Stadt der Menschen, der Berg Gottes und das Reich der Unsterblichen*, Ravensburg, 1963; P. Wheatley, *City as Symbol*, London, 1969; *idem*, *The Pivot of Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago, 1971; A. F. Wright, "The Cosmology of the Chinese City," in *The City in Late Imperial China*, edited by G. Williams Skinner, Stanford, 1977, 33–73.
7. Cf. W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn-Leipzig, 1920; T.N. Ramachandran, "Śiśupālgarh," in *Journal of the Andhra Historical Research Society* (Rajahmundry), 19, 1948, 140–153; B.B. Lal, "Śiśupālgarh 1948," in *Ancient India, Bulletin of the Archaeological Survey of India* (New Delhi), 5, 1949, 62–105; R.E.M. Wheeler, *The Indus Civilization*, Cambridge, 1953, 1968; St. Piggot, *Prehistoric India*, Harmondsworth, 1961, 159ff.; W. Müller, *Die heilige Stadt, Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*, Stuttgart, 1961, 115ff.; P. Wheatley, *City as Symbol*; *idem*, *The Pivot of Four Quarters*; K. Fischer, M. Jansen, J. Pieper, *Architektur des Indischen Subkontinents*, Darmstadt, 1987.
8. Cf. G. Tucci, *Teoria e pratica del Mandala: con particolare riguardo alla moderna psicologia del profondo*, Rome, 1949; J.E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, London, 1967, the section on "Mandala," 190–194; J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, 1969, the section on "Mandala," 487–489.
9. Cf. B. Brentjes, *Die Stadt des Yima: Weltbilder in der Architektur*, Leipzig, 1981, 12ff.
10. H. Wöfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe: Das Problem der Stilentwicklung in der Neueren Kunst*, München, 1915, 1923, 241.

11. *Die Romrede des Aelius Aristides* (Greek-German), ed. R. Klein, Darmstadt, 1983, 13.
12. Revelations 21: 10–24 (Revised Standard Version).
13. P. Bommersheim, "*Das Ewige und das Lebendige: Zur Philosophie der Architektur*," in B. Taut, *Frühlicht 1920–1922: Eine Folge für die Verwirklichung des neuen Baugedankens*, Berlin, 1963, 114.

14. Cf. Plutarch, *Vitae*, Theseus and Romulus, 9, 4; Dionysius of Halikarnassus, *Romaiké archaiología*, I, 88, 2. On the traditional understanding of a round sky and a rectangular earth (*t'ien-yüan ti-fang*) in ancient China, cf. N.J. Wu, *Architektur der Chinesen und Inder*, 10ff.; on *"espace carré," "terre carrée"*and *"centre"* in Chinese thought, cf. M. Granet, *La pensée chinoise* (1934), Paris, 1968, 80ff., 91ff., 255ff., 323ff. For further parallels, cf. M. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Paris, Gallimard, 1949, 21–29, 20–37; *idem ,Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1949, 321ff., 325ff.; *idem*, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg, 1957, 20ff. Cf. also E. Testa, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Jerusalem, 1962.
15. Cf. Plutarch, *Vitae*, Theseus and Romulus, 9, 5ff.; Dionysius of Halikarnassus, *Romaiké archaiología*, I, 85,6–88,3; Ovid, *Fasti* IV, 807–832; K. Kerényi, "Mythologie und Gnosis," in *Eranos* 8, 1940–1941, Zürich, 1942, 172–178; W. Müller, *Die heilige Stadt*, 9ff., 33ff., 37ff.; J. Rykwert, *The Idea of a Town: The Anthropology of Urban form in Rome, Italy and the Ancient World*, London, 1976, 45–71.
16. Cf. Plutarch, *Vitae*, Theseus and Romulus, 11, 2; Ovid, *Fasti* IV, 830–832.
17. Cf. Vitruvius, *De Architectura*, *op. cit.*, p. 414 *"Mundus autem est omnium naturae rerum conceptio summa caelcumque"*; and Ovid, *Fasti* II, 683–684; *"Gentibus est aliis tellus data limine certo Romanae spatium est urbis et orbis idem."* Compare, too, W. Dahlheim, *"Die Funktion der Stadt im roemischen Herrschaftsverband,"* in *Historische Zeitschrift*, Beiheft 7 (NF), *Stadt und Herrschaft: Roemische Kaiserzeit und Hohes Mittelalter*, ed. F. Vittinghoff, 1982, especially 155–222.
18. Cf. Aulus Gellius, *Noctes Atticae* XIII, 14; Plutarch, *Vitae*, Theseus and Romulus, 11, 1–5; Dionysius of Halikarnassus, *Romaiké archaiología* I, 88, 2; Varro, *De Lingua Latina* V, 32, 143; Tacitus, *Annales* XII, 23.
19. For the striking parallels between Chinese and Indian surveying rites, see P. Wheatley, *The Pivot of Four Quarters*, 426ff., 462ff.
20. Cf. W. Krickeberg, *Mythe, Mensch und Umwelt*, Bamberg, 1950; C.T. Bertling, *Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien*, Amsterdam, 1954; C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, Zurich, 1956; W. Leschhorn, *"Gruender der Stadt": Studien zu einem politisch-religioesen Phaenomen der griechischen Geschichte*, Stuttgart, 1984; W. Krickeberg, "Bauform und Weltbild im alten Mexiko," in *Paideuma* IV, 1950, 295–333; P. Westheim, *Arte Antiguo de México*, Mexico City, 1950; W. Krickeberg, *Altamerikanische Kulturen*, Berlin, 1956; G.E. von Grunebaum, "Die islamische Stadt," in *Saeculum* 6, 1955, 138–153; Ph. Stern, *Le Bayon d'Angkor et l'évolution de l'art Khmer*, Paris, 1927; J. Dumarcay and B. Ph. Groslier, *Le Bayon: Histoire Architecturale du Temple*. INSCRIPTIONS DU BAYON, Paris, 1973, especially Chapter 10, "Mandala et Yantra," 235–249; P. Wheatley, *City as Symbol*; *idem*, *The Pivot of Four Quarters*; W. Mueller, *Die heilige Stadt*; J. Rykwert, *The Idea of a Town*.
21. Vitruvius, *op. cit.*, VI, 1, 263. Compare too 281.

22. *Ibid.*, I, 6, 65.
23. Cf. E. J. Eitel, *Feng-shui: Principles of the Natural Science of the Chinese*, Hong Kong, 1873; J. Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 2, *History of Scientific Thought*, Cambridge, 1956, 359–363, and vol. 4, *Physics and Physical Technology*, Cambridge, 1962, 239–245.
24. On *ṭabbur ereṣ*, cf. Ezekiel 38:12 and Judges 9:37; on *gēs omphalos*, cf. Plato, *Politeia*, 427c; on the other sources, compare the works of Wheatley, Müller and Eliade cited in notes 7, 8, and 15; also J. Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens mexicains: représentation du monde et de l'espace*, Paris, 1940, especially Chapter VIII, "*Les Points Cardinaux*," 56–78; W. H. Roescher, *Omphalos: Eine philologisch-archaeologisch-volkskundliche Abhandlung ueber die Vorstellung der Griechen und anderer Voelker vom Nabel der Erde*," Leipzig, 1913; reprint, Olms Hildesheim, 1974; *idem, Der Omphalosgedanke bei verschiedenenVoelkern, besondéres den semitischen: Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft; Volkskunde und Archaeologie*, Leipzig, 1918; reprint, Olms Hildesheim, 1974.
25. *Chou Li* (Ta-ssŭ-t'u), 3, 14.
26. Cf. G. Coedès, *La date du Bayon*, in *Etudes Cambodgiennes XIX*, *Bulletin de l'Ecole Française de l'Extrême-Orient*, XXVIII, 1928, 88.
27. *Histories* I, 98, Aubrey de Selincourt translation. Herodotus also describes very precisely in the *Histories* (I, 178, 180, 181) the *square* layout of the city of Babylon and the *square* temple district of Babylon (We know the accuracy of this description from contemporary archeology). Also, cf. Plato's sketch of Atlantis (*Critias* 115c ff.), which is characterized by a circular layout, ziggurat-like palace and midpoint, and architectural color symbolism.
28. Cf. W. Mueller, *Die heilige Stadt*, 53ff.
29. Cf. *Ibid.*, 78ff.
30. Revelations 21:12–13, 16.
31. *Chou Li* (*K'ao-kung-Chi*), 12, 14.
32. J. Legge, *The Chinese Classics*, vol. 4, *The She King*, Hong Kong, 1960, 646 (Chinese text with English translation). On the problem of translation, cf. P. Wheatley, *The Pivot of Four Quarters*, 475.
33. Ezekiel 40:1–43:11 (Revised Standard Version).
34. Book of Wisdom 11:20.
35. Plato, *Timaeus* 28c, 69b.
36 Homer, *Odyssey* VI, 5–10.
37. Cf. Vitruvius, *op.cit.*, I, 1, 30.

38. Cf. L. Kitschelt, *Die fruehchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem*, Munich, 1938; H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zurich, 1950; G. Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungstraeger*, Berlin, 1951; O. v. Simson, *Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*, New York, 1956; C. Schneider, *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, Munich, 1970, 480-494.

39. Eusebius quotes here Psalms 47:9, Eusebius, *Hist. eccl.* X, 4; Migne, PG, 20, 849.
40 M. Roriczer, *Das Buechlein von der Fialen Gerechtigkeit,* Facsimile of original Regensburg edition (1486), ed. F. Geldner, Wiesbaden, 1965, 46ff.
41. H. R. Hahnloser, *Villard de Honnecourt,* critical edition of ms. fr. 19093 of the Paris National Library, Graz, 1972, 49ff.
42. *Ibid.* 107ff.
43 Suger [of Saint Denis], *Liber de rebus in administratione sua gesti,* in *Oeuvres complètes de Suger,* edited by A. Lecoy de la Marche, Paris, 1867; reprint, Olms Hildesheim, 1979, 189.
44. Vitruvius, *op. cit.,* III, i, Frank Granger translation, Loeb Classical Library.
45. Cf. R. Wittkower, "The Arts in Western Europe: Italy," in *The New Cambridge Modern History,* vol. 1, *The Renaissance,* Cambridge, 1957; G. Santinello, *Leon Battista Alberti,* Florence, 1962; R. Wittkower, *Architectural Principles in the Age of Humanism,* New York, 1965; E. Forssman, *Palladios Lehrgebaeude: Studien ueber den Zusammenhang von Architektur und Architekturtheorie,* Stockholm, 1965; S. Braunfels, *"Vom Mikrokosmos zum Meter,"* in *Der "vermessene" Mensch: Anthropometrie in Kunst und Wissenschaft,* Munich, 1973; St. von Moos, *Turm und Bollwerk: Beitraege zu einer politischen Ikonographie der italienischen Renaissance-architektur,* Zurich, 1974.
46. W. Gilpin, *Three Essays: On Picturesque Beauty, On Picturesque Travel, and On Sketching Landscape,* London, 1794; reprint, Gregg International Publishers, 1972.
47. C. Perrault, *Ordonnance des cinq espèces de colonnes, selon la méthode des anciens,* Paris, 1683, Préface, i–xxvii. Claude Perrault, brother of Charles Perrault, the protagonist of the "Querelle des anciens et des modernes," did not, of course, follow the "method of the ancients"; like his brother, he stood completely on the side of the moderns.
48. B. de Fontenelle, *Entretien sur la pluralité des mondes,* 1707. Cf. G. Buchdahl, *The Image of Newton and Locke in the Age of Reason,* London, 1961; T. Schabert, *Natur und Revolution, Untersuchungen zum politischen Denken im Frankreich des 18 Jahrhunderts,* Munich, 1969; S. Sambursky, "Die Raumvorstellung der Antike: Von der unendlichen Leere zur Allgegenwart Gottes," in *Eranos* 44–1975, Leiden, 1977, 167–198.
49. D. Hume, *Philosophical Essays Concerning Human Understanding,* 1748, especially sections VI and VII.

50. Voltaire, *Lettres anglaises* (also known as *Lettres philosophiques*), 1734, especially Quatorzième Lettre, "Sur Descartes et Newton"; *idem, Les éléments de la philosophie de Newton,* 1738.
51. E. Kaufmann, *Von Ledoux bis Le Corbusier: Ursprung und Entwicklung der Autonomen Architektur,* Vienna, 1933, 16, 19. Compare also 43, 46, 61.
52. S. Giedion, *Space, Time and Architecture: The Growth of a New Tradition,* Cambridge, Mass./London, 1956, 431ff.
53. V. Considérant, *Description du Phalanstère et considérations sociales sur l'architectonique,* Paris, 1979, 59ff.

54. Cf. W. Schneider, *Ueberall ist Babylon: Die Stadt als Schicksal des Menschen von Ur bis Utopia*, Düsseldorf, 1960; M. Ragon, *Prospective et Futurologie: Histoire mondiale de l'architecture et de l'urbanisme modernes*, vol. 3, Tournai, 1978.

55. J. Guadet, *Eléments et théorie de l'architecture*, vol. 1, 1929, 139.

56. B. Taut, *Die Erde eine gute Wohnung* (1919), extracts reprinted in W. Pehnt, *Das Ende der Zuversicht: Architektur in diesem Jahrhundert, Ideen, Bauten, Dokumente*, Berlin, 1983, 324–326.

57. F. L. Wright, *The Disappearing City*, New York, 1932. Wright recommended to counteract this, that the entire U.S.A. be inhabited by single-family homes as "Broadacre City." The "individual home" is the most important unit in the city," the "center and the only centralization allowable" (*Ibid.* 80). Already in his Princeton lectures of 1930 Wright had declared: "I believe the city, as we know it today, is to die" (*The Future of Architecture*, New York, 1953, 182).

58. E. Saarinen, *The City: Its Growth, Its Decay, Its Future*, New York, 1943. Compare also Le Corbusier, *Urbanisme*, Paris, 1925, 88: "Le centre des villes est malade mortellement, leur pourtour est rongé comme par une vermine. . . . Je pense donc froidement qu'il faut arriver à cette idée de démolir le centre des grandes villes et de le rebâtir."

59. A. Sant' Elia, *L'architettura futurista*, in M. Drudi Gambillo and T. Fiori, *Archivi del futurismo*, Rome, 1958,.85.

60. F. L. Wright, *Schriften und Bauten*, Munich, 1963, 187.

61. C. N. Ledoux, *L'architecture considérée sous le rapport de l'art, des moeurs et de la législation*, vol. 1, Paris, 1804; reprint, Nördlingen, 1981.

62. Le Corbusier et Pierre Jeanneret, *Oeuvres Complètes de 1910–1929*, ed. W. Boesiger and O. Stonorov, Zurich, 1937, 111.

63. A. Brust, *Worte an die Meister aller Werke*, in B. Taut, *Fruehlichtt 1920–1922*, 65.

64. Le Corbusier, *Urbanisme*, *op.cit.* 1.

65. Cf. G. Ciucci, F. Dalco, M. Manieri-Elia, and M. Tafuri, *La città americana dalla guerra civile al New Deal*, Rome-Bari, 1973, 348, n. 66; 344ff., n. 56; 136, nn. 215, 216; 400, n. 146; R. Fishman, *Urban Utopias in the Twentieth Century: Ebenezer Howard, Frank Lloyd Wright, Le Corbusier*, New York, 1977, 165ff; J. Rykwert, *Ornament ist kein Verbrechen: Architektur als Kunst*, Cologne, 1983, 68–80.

66. Griffin's plan for Canberra (1925 version) is, for example, reproduced in W. Pehnt, *Das Ende der Zuversicht*, 99; in the 1912 version it can be found in C. Ciucci, et al., *La città americana*, 138.

67. The plan is reproduced in Le Corbusier, *Urbanisme*, 168–169; also in R. Fishman, *Urban Utopias in the Twentieth Century* 114ff., W. Pehnt, *Das Ende der Zuversicht*, 51.

68. Howard's plans for the "Garden City" are to be found in R. Fishman, *Urban Utopias*, 114ff. Compare also the plan for Washington, D.C. (1900) of Can Gilbert in G. Ciucci et al., *La città americana*, 75.

69. Numerous related statements and texts can be found, for instance, in the collection of Ulrich Conrads, *Programme und Manifeste zur Architektur des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt, 1964. Compare also B. Miller Lane, *Architecture and Politics in Germany 1918–1945*, Cambridge, Mass., 1968, especially Chapter II, "The New Architecture and the Vision of a New Society."
70. F. L. Wright, *Schriften und Bauten*, 25.
71. Ibid.
72. Cf. *The Living City*, New York, 1958, especially 120–121.
73. Le Corbusier, *Vers une architecture*, 1923, Paris, 1977, xviii. Cf. *idem, Urbanisme*, 37.
74. Cf. Le Corbusier, *Précisions sur un état présent de l'architecture et de l'urbanisme*, 1929, Paris, 1960, 23–26. Cf. *idem, Urbanisme*, 143, 281ff.
75. *Le Corbusier et son atelier rue de Sèvres 35. Oeuvres complètes, 1952–1957*, edited by W. Boesiger, Zurich, 1957 168; Le Corbusier, *Oeuvres complètes, Les dernières oeuvres*, ed. W. Boesiger, Zurich, 1970, 49, 65, 67; *idem, Sketchbooks*, vol. 3, 1954–1957, Cambridge, Mass., 1982, J 38, 411; J 38, 417; J 38, 429.
76. Compare my two essays: "Modernity and History," in *Diogenes*, 123, (Fall 1983) 110–124; "The Decentralization and the New Urban Policy in France," in *Urban Law and Policy* (England), vol. 7, No. 1, March 1985 57–74.

تصـور عقلـى للانفعـال البيئى
أسـس لمـا " فـوق العقـلانيـة "

بقلم :
باربارة جيل هانسون
Barbara Gail Hanson

(آن :) لا أقدر ، إننى غارقة فى أغوار اليأس. هل بوسعك أن تأكلى حين تكونين غارقة فى أغوار اليأس ؟ "

أجابت مارتيلا «لم أكن غارقة ذات يوم فى أغوار اليأس، لذلك لا أستطيع الإجابة عن هذا السؤال.»

" ألم تكونى ؟ حسن ، هل حاولت أن تتخيلى أنك كنت غارقة فى أغوار اليأس ذات يوم ؟ " لا ، لم أحاول. "

" إذن ، لا أعتقد أن بوسعك أن تفهمى ماذا يشبه الغرق فى أغوار اليأس. إنه شعور مقلق جداً فى واقع الأمر. حين تحاولين أكل كتلة من طعام ما غير منتظمة الشكل فتغصين بها، ولا تستطيعين بلع أى شىء، حتى لو كان قطعة من الحلوى أو الشيكولاتة."

- لوسى مورد مونتجمري، من قصة : "Anne of Green Gable"

يسمو الانفعال كخاصية « فوق عقلانية » على العقلانية من حيث إمكانية تصوره كسمة جماعية بيئية، وليس كسمة فردية وحسب، وبالتالي يصبح حالة رفيعة كما توحى الفقرة المقتبسة أعلاه. وينجم هذ الافتراض من تحليل يتجاوز ما هو نظرى للنماذج المتوافرة لفتح باب التساؤل حول الانفعال. وقد استخدمت مصطلح تجاوز ما هو نظرى بمعنى كل من قرينة وضع النظرية، ونظرية النظرية. وتولد من قرينة وضع النظرية فكرة أن الانفعال قد غطى كمرادف عملى لعدم إمكانية التعليل، أو النسبية العقلانية، من خلال استخدام اللاعقلانى، ويمكن أن يعرض بشكل أوفى للغرض على أنه فوق عقلانى، وله

ترجمة : حسن حسين شكرى

طبيعة فريدة فى صوابها الذاتى. وقد هدتنى نظرية النظرية إلى أن أقترح أن مفهوم الانفعال من حيث أنه قرينى ، وخاصية جماعية رفيعة المستوى، عالية الطبقة، قد يكون أمراً ممكناً ومفيداً بصفة مؤقتة.

لقد وجه قدر كبير من الاهتمام إلى العوامل الاجتماعية التى تشكل الانفعال(Radely سنة ١٩٨٨ ؛ Hatte سنة ١٩٨٦)، وإلى كيفية بناء الحديث عن الانفعال (Scheff سنة ١٩٩٠) ، ولكن قد كان ثمة اهتمام أقل بتصور الانفعال عقلياً فى حد ذاته. ويماثل هذه الجهود أهمية، أنها ليست كافية، لأن الانفعال يحتاج إلى أن يعرض على نحو مباشر. فهل التحدث عن الانفعال مرادف لتجربة الشعور ؟ أقول إنه ليس كذلك. ويستثنى الانفعال العاطفى اليابانى Amai (Katsumata سنة ١٩٥٤)، الذى يعبر عن مشاعر المسئولية البَنَويَّة، وليس له مصطلح يرادفه فى اللغة الإنجليزية. فهل يعنى هذا إذن أن من يتكلمون اللغة الانجليزية لا يشعرون بهذه العاطفة؟ حتى لو كانت التأثيرات الاجتماعية على الكيفية التى يتحدث بها الناس عن الانفعال معروضة فى قوالب، فإن هذا ينطبق إلى الكيفية التى يكابد الناس بها الانفعال. وأقدم هنا أنموذجاً للانفعال كخاصية "فوق عقلانية" تضم القرينة والطبيعة الرفيعة للتجربة الانسانية.

تراث نماذج الانفعال كلاعقلانية

حيث توجد النماذج ، يبدو الانفعال وكأنه قد عرض على الوجه الذى لا يكونه بصورة أفضل مما عرض على الوجه الذى يكونه. لقد عرض الانفعال على أنه نوع من مقولة "الآخر" التى تضم السلوكيات كافة التى لا يمكن تفسيرها فى نطاق أنموذج معرفى عقلاني. وأرى أن هذا قصور للجانب المعرفي، وليس تمثيلاً صالحاً لخاصية الانفعال البشري. ويمكن تعيين أوجه القصور فى نطاقين هما - عدم إمكانية التعليل والنسبية.

عدم إمكانية التعليل:

يمكن اقتفاء أثر الانفعال من ناحية عدم إمكانية التعليل حتى أرسطو الذى رأى أن « الادراك المعرفى جزء جوهرى للاستجابة الانفعالية « و » أن الانفعالات يمكن أن تكون رشيدة " (Erickson سنة ١٩٧٤ : ص ٢٠٥). وأن ماليس عقلانياً هو بحكم تعريفه ما لا يمكن تعليله بالتحديد، ولذلك فإنه لا عقلانى، وبالتالى، لا يمكن تبريره إلا بلغة القوى الخارجية، مثل الأمراض. وتمر الفكرة القائلة إن الأفعال رشيدة، ومقدرة ، ومُدركة ، مرور الكرام على أشكال عديدة للنظرية الاجتماعية، بدءاً بعلماء كلاسيكيين مثل ڤيبر ،

ودور كايم، حتى المحاولات الأقرب عهداً مثل نعته على أنه التفعال الرمزي، على أن النظريات التقليدية فى علم الاجتماع تقدم فى أفضل الأحوال أنموذجاً عقلانياً/ لا عقلانياً للكائن البشرى (Rule سنة ١٩٨٩). ولذلك ، غالباً ما يصنف السلوك الانفعالى بطريقة تحكمية مع السلوك اللاعقلانى، لأنه لا يمكن أن يفسر فى نطاق حدود الأنموذج.

ولا أزعم أن هذا لا يمكن ليس لأن الانفعال غير متصل بالموضوع، بل لأن النماذج الاجتماعية التقليدية قد اعتبرته ظاهرة عارضة. إنه يقع خارج فئات السلوك البشرى، التى اعتدنا على رؤيتها. وهذا موقف عقلى معرفى أساسى حيال ما يكون، أو ما لا يكون، على صلة بظاهرة الاهتمام التى تؤدى إلى تصنيف كل ما لا يمكن تعليله من السلوك على أنه لا عقلانى، بما فى ذلك الانفعال. ولذلك فقد عرض الانفعال خارج علم الاجتماع بفعالية أكثر مما عرض فى داخله. ويعنى هذا أن نماذج الانفعال التى تبحث عن عوامل اجتماعية فى الانفعالات سواء فى داخل علم الاجتماع، أم فى خارجه تتجه إلى طريق مسدود.

ويظهر هذا الميل فى السياق الاجتماعى للنظرية السوسيولوچية حين تبرر تصنيف الانفعالات مع نظريات عن المرض أو الهرمونات. ويؤدى هذا إلى كل من التفسير والتدخل فى قواعد الأنموذج الطبى فى علوم خارج علم الاجتماع. ويركز الافتراض الضمنى للأنموذج الطبى الانتباه على الفرد كوحدة للتحليل، نابذاً ديناميات المستوى الجماعى التى قد يكون لها أهمية عند علماء الاجتماع. وقد يشتق عدم الانتباه إلى الانفعال فى علم الاجتماع، وإحالته إلى علوم مثل الطب، وعلم النفس، والطب النفسى ، والخدمة الاجتماعية أو معالجة الأسرة (انظر Kemper سنة ١٩٧٨ لبحث دقائق الموضوع) من مشكلات أساسية بدرجة أكثر للنماذج الاجتماعية التقليدية. وتفتقر هذه النماذج إلى تكوينات تكون قادرة على الإحاطة بالطبيعة الفريدة للانفعال البشري، ولذلك لابد أن تعده ظاهرة مصاحبة من اهتمام شخص آخر.

النسبيـــة

إن الانفعال كنسبية عقلانية مشتق من عدم إمكانية التعليل، ويمكن أن يوازى مفهوم النسبية الجنسية. ومن الناحية التاريخية، تم تصور الانفعال بأنه على صلة بالأنموذج العقلانى للسلوك البشري. ذلك أن ما ليس عقلانياً، يكون لذلك لا عقلانياً ، جاعلاً الانفعال خاصية على صلة باللاعقلانية. ولا يتطرق هذا إلى احتمالية أن الانفعال له حياة وطبيعة خاصة به.

ويكمن توازى الانفعال مع الجنسية فى ملاحظات فرويد (سنة ١٩٦٥ [سنة ١٩٣٣])، ودى بوڤوار (سنة ١٩٧٤)، وكلاهما بادىء من مواقف عقلية مختلفة ، وأشار إلى أن المرأة يحكم عليها نسبياً بالقياس إلى الرجل ، ولذلك تعتبر غير كفء كما هى

الحال مع الانفعال، تكون إمكانية النسوية كخاصية بطبيعتها الذاتية الفريدة والمشروعة، غير مرئية. والرأى عندى أن الانفعال خاصية بذاته وشيئاً منفصلاً عن العقلانية.

وعند هذه النقطة يمكن أن تنسج عدم إمكانية التعليل والنسبية معاً. ومن المحتمل ألا يكون عدم إمكانية التعليل ونسبية الانفعال متوازيين فى مسائل الجنسية وحسب، لكنهما مرتبطان بعضهما ببعض أيضاً. وفى السياق الاجتماعى للنظرية الاجتماعية، يكون ارتباط المرأة كنسبية وغير قابلة للتعليل على السواء متصلة بارتباط الانفعال بالمرأة. وربما يكون هناك مبالغة فى التبسيط إلى حد الإفراط، بمعاملة الانفعال كسلوك ظاهراى مصاحب بالنسبة للرجال والنساء على السواء، وبدرجة ضارة بالتفسير.

ومن أجل الإيضاح، قد يصور العرض الإدراكى المعرفى العقلانى فى علم الإجرام وبفاعلية مشهداً يجلس فيه أحد المذنبين المحتملين منتظراً ضحية، مرجحاً الأفضليات عنده: لو أغتصبت امرأة سأعاقب بالسجن س من السنين، لكن لو قتلت رجلاً سأعاقب بالسجن س من السنين + عدداً آخر من السنين. والطريقة التى تفهم وتعامل بها الظواهر، تعرض العمل الإجرامى كعملية عقلانية لترجيح الأفضليات ولا تصيب جرائم العاطفة أو انفعال الأهداف لأنه ليس ثمة أنموذج واحد للانفعال يفى بالغرض، سوى اللاعقلانية.

وإذا كان لا يمكن تفسير سلوك ما بأنموذج إدراكى معرفى / عقلانى، فإنه يعد سلوكاً خارجياً بالنسبة للظواهر. ويفرخ هذا التطبيب والوجود الشخصي. وتبدأ عملية الوجود الفردى برؤية العقلانية كسمة فردية وحسب. ويوحى النظر إلى الفرد وعدم رؤية أى علة عقلانية بالأسس الطبية الظاهرية أو النفسانية. ولذلك ، يكون التدخل موجهاً إلى هذا الشكل من العلة، و « يعالج » على هذا الاساس ويتركز الاستعمال لأسلوب « المعالجة» نفسه على الأفراد مع اهمال البيئة ويعنى تجاوز العقلانية أن نمضى قدماً من حدود العرض الإدراكى المعرفى العقلانى بالسماح للانفعال أن يعرض على أنه قرينة أكثر منه سمة فردية وحسب.

وقد يكون الانفعال كخاصية بشرية مختلفة من حيث الطبقة والطبيعة عن خواص مثل الادراك المعرفى والقوة العقلية، وهو بهذا الوضع يحتاج إلى أنموذج يتعرف على طبيعته الفريدة. وإذا كان الانفعال مختلفاً فى طبيعته عن الإدراك المعرفي، لكننا نستخدم النماذج نفسها للتعرف عليه، فإننا نحاول فى واقع الأمر، أن نضع الماء فى غربال، لأن الغربال يمسك ويحتفظ بالدقيق.

وإذا أردنا أن نمسك الماء ، فلابد لنا أن نبتكر نماذج تتعرف على طبيعة الماء، ومن ثم تساعدنا على الإمساك به.

أسس لما "فوق العقلانيــة "

يساعد أنموذج " فوق العقلانية" على فهم الانفعال ، وتجاوز العقلانية يتم على أساسين. أولاً، يتجاوز الانفعال العقلانية لأنه يمكن أن يفهم كخاصية جماعية أكثر مما يفهم كخاصية فردية وحسب. ثانياً ، يعلو الانفعال على العقلانية فى أنه مركزى بدرجة أكثر، وخاصية عالية الطبقة للطبيعة البشرية.

ويمكن أن يرى الانفعال كخاصية طارئة على المستوى الجماعى. وعادة ما يستخدم الخوف والإثارة الجنسية، وعدم الأمان ، والحب ، لكى يفسر السلوك الفردى. ويمكن أيضاً أن ترى حالات الشعور هذه على أنها خواص طارئة للعلاقات. وتوجد أسس هذا الموقف العقلى فى نماذج اجتماعية ونفسانية وطبيعقلية، لكن جذورها راسخة إلى أقصى حد فى أعماق أسلوب نظرية عامة للنظم.

وقد ساعدت أعمال أقرب عهداً فى تطوير مفاهيم خاصة بالانفعالات بإدراك ارتباطها بالسياق والقرينة (Harre سنة ١٩٨٦). ومن الناحية النمطية، تنظر هذه النماذج إلى الانفعال على أنه سمة فردية محكومة، ومحددة الشكل، وجبرية، أو متأثرة بالبيئة الإجتماعية (Radley سنة ١٩٨٨ ، أو Coutler سنة ١٩٨٦). وأرى امتداداً لهذا الخط الفكري، أن يعرض الانفعال على أنه خاصية طارئة للبيئة، وعلى أنه جزء لا ينفصل عن البيئة، وبفعل هذا أعرض مفاهيم الانفعال والبيئة على وجه أكمل.

وفى تصورى أن المجتمع والانفعال طارئان مشتركان معاً. فالانفعال جزء لا يتجزأ للبيئة. وتنزع المفاهيم السائدة إلى دراسة الدور القسرى والحاكم أوالجبرى للمجتمع. ولذلك ، لا يتيح هذا النمط العملية التفاعلية للمفهوم التى يترسخ بها المعنى. ويوفر أسلوب النظرية العامة للنظم، المرونة اللازمة لتحليل الإجبار. ويقدم هذا احتمالية تفسير نتائج السلوك على مستوى الحالة، ويمحو الوضع المتضمن « للمتغير المستقل» للبيئة الاجتماعية زد على ذلك أن الخواص الجوهرية للبيئة تنجم فى أى جماعة من جزأين أو أكثر، ومن الممكن أن تسد الفجوة بين مستوى الجماعة الصغيرة ومستوى البيئة الاجتماعية.

وقد تعرفت النماذج الموجودة فى علم الاجتماع، وعلم النفس، والطب النفسى على البيئة والانفعال، لكن لا يزال عليها حتى الآن أن تستكشف إمكانية فهم الانفعال كقرينة ويوفر أسلوب النظرية العامة للنظم وجه الطفرة التى تدمج هذه الأفكار المتباينة حالياً.

القرينـة والانفعـال:

تعرض القرينة كموضوع رئيسى فى كل من المدارس الثلاث المحددة للنظرية

السوسيولوچية بوجه عام : نظرية الصراع، والمذهب الوظيفى البنيوى، ومذهب التفاعل الرمزى. وقد أقام علم الاجتماع الصراع على كتابات ماركس الأصلية، لكنه احتفظ بتوكيده على نوعية بيئة الظواهر. ويستخدم المذهب الوظيفى البنيوى مفاهيم مثل التشابه الحيوى، والتوازن ، والتطور ، والوظيفة ، وتعترف كلها بالطبيعة المتكاملة للظواهر ، وبضرورة أن تعد الظواهر الاجتماعية كأجزاء من كل أكبر. وقام مذهب التفاعل الرمزى على فكرة الطبيعة الذاتية للظواهر البشرية، متضمناً معنى التفاعل بالنسبة للممثلين المشاركين فيها. وقد عرضت فى نطاق هذا الخط الفكرى مفاهيم مثل : الرموز، معنى المستوى الجماعى، نتاج الفريق ، والتعريف السائد (Offman سنة ١٩٥٩). وتشير كلها إلى المعنى الجمعى النوعى فى الجماعة الأقرب ، والقرينة القائمة بين الأفراد.

ولكن ، بينما تبدو كل واحدة من هذه المدارس الثلاث مشغولة بقضايا القرينة ، إلا أنها على ما يبدو تكون منحصرة فى مناظرة حول الطبيعة الدقيقة للقرينة وتحول افتراضات الحتمية الاقتصادية للصراع والمظهر الخارجى للظواهر الاجتماعية فى المذهب الوظيفى البنيوي، وذاتية الظواهر الاجتماعية فى مذهب التفاعل الرمزى، دون توحيد هذه المدارس إزاء قضية السياق المشتركة. علاوة على ذلك ، أن الانشغال بما يسمى الهيكل المكبر / المصغر أو المعنى البنيوى الذاتى يناقش نظرية القوى التقليدية السوسيولوچية على نحو يشبه مسألة إما / أو، حتى لو كانت القضية الأساسية للقرينة مسألة مشتركة.

وتواجه النماذج السوسيولوچية صعوبة فى التعامل مع ظواهر مثل : الانتحار، وقتل الغير ، وقتل الأطفال، وحمل النساء غير المتزوجات. وبينما يمكن توجيه النزعات العادية للسكان، إلا أن ديناميات الاختيار والنتيجة يبقى تفسيرها متعذراً على مستوى الحالة. وتواجه النظرية السوسيولوچية صعوبة فى تفسير السبب ، فى ظل ظروف متماثلة بوضوح ، فى أن چون دوى يضرب زوجته، بينما چيم دوى لا يفعل هذا. ويظهر الانفعال «لينسل من الصدع» بين وضع التصورات العقلية المكبرة /المصغرة والبنيوية / الذاتية. وأرى أن هذا الصدع يمكن أن يُربا بأنموذج قرينى للأنفعال.

وفى مجال علم النفس ، يمكن أن نلاحظ ثلاث إضافات رئيسية لمسألة البيئة هى : نظرية المجال ، وعلم النفس الكلى (علم نفس الجشتالت) ، ونظرية الاتصال. والرسالة فى نظرية المجال هى أن الإدراك نسبى. ويشير لڤين Lewin، وهو من علماء نظرية المجال إلى " (أن سلوكاً ما) أو أى سلوك أو أى تغيير آخر فى المجال النفسانى يعتمد وحسب على المجال النفسانى فى ذاك الوقت " (سنة ١٩٥١). ووفقاً لهذا التصور، فمن الضرورى أن نفهم موضوعاً على صلة بالمجال المحيط بها أو بالبيئة ، لنعرف الطريقة التى ينظم بها

الناس إدراكاتهم الحسية لذلك الموضوع ، ويركز علم النفس الكلى اهتمامه على الكليات الطارئة التى يبتدعها البشر (Kast ,Rosenzweig ,checkland) سنة ١٩٨٣).
وقد عمل Ash (سنة ١٩٨١) على تقدم هذا الخط الفكرى باكتشاف الطبيعة النسبية للإدراك الحسى (ناقشها Zajonc سنة ١٩٦٨). وتصنع نظرية الاتصال (Watzlawick ، و Beavin ، و Jackson سنة ١٩٦٧) تعرفاً مباشراً على البيئة وتقدم مفاهيم تحيط بالروابط بين أنماط الاتصال والطبيعة المستمرة للعلاقات بين الأفراد. وتوفر مفاهيم الوصف والسيطرة طريقة ربط المعلومات المتحفظة بمعناها فى السياق. وتعترف هذه النماذج فى علم النفس بالبيئة لكن لا يعترف أحد بطريقة مباشرة بكيف يرتبط الانفعال بالبيئة، ولهذا ، لا يقدم أحد معدات التصور العقلى لفهم مشاعر مثل مشاعر إدراك العلاقات.

وفى مجال الطب النفسى، أضاف داڤيدريس David Reiss إضافة هامة إلى دراسة البيئة مع ابتكار أنموذج هو « أنموذج الأسرة » (سنة ١٩٨١). كان هذا الأنموذج قد صمم للفت النظر نحو التكوينات المشاركة فى الأسرات، وخواص مستوى الجماعة التى «يعتقد فيها كل الأعضاء» (سنة ١٩٨١ : ٦٧). ويوفر هذا التصور تقدماً هاماً للنماذج القائمة، إذ أنه ينتقل إلى دراسة الكيفية التى تعالج بها المعلومات فى الأسرات. ويبدأ رسم هذا التصور تفصيلاً بتنظيم ديناميات معالجة المعلومات ومن الممكن أن يرى هذا كامتداد لنظرية الاتصال، وبهذا تتوافر وسيلة لعرض نوعية عملية الاتصال فى الحالات الفردية. ولكن ، بينما يمكن الإحاطة بعملية الاتصال عن طريق الأنموذج، لا يتم التعرف على الانفعال مباشرة، مع أن المؤلف يعترف بأنه هام على ما يرجح. ويلاحظ أنه ربما كان من المفيد أن تسجل، « بعض العلاقات المنهجية بين حالات الشعور للأسرات، والقيام بها طبقاً للأصول المتبعة " (سنة ١٩٨١) : ص ٥٩).

ومن المحتمل أن التعرف الفعال لأقصى درجة على الانفعال فى السلوك البشري، كان فى مجال الطب النفسى بدءاً بالعمل الرائد لفرويد (سنة ١٩٣٣). وقد كان الخط الرئيسى لمناقشة النقد النفسانى الذى يربط السلوك بالدوافع الأولية الضمنية والمثيرات الإنفعالية ، مثيراً على نحو هائل ومفهوماً مؤثراً. ومنذ عهد أقرب، أكد العمل دور الانفعال فى الاضطراب النفسى ومعالجة الأسرة (Mintz , goldstein , Fallon , Doane سنة ١٩٨٥) والحاجة إلى استخدام أنموذج للسلوك البشرى الجماعى. ومن سوء الحظ، أنه على الرغم من أن الانفعال كان قد تم التعرف عليه، إلا أنه لم يكن قد تصَور عقلياً بطريقة

مباشرة كسمة للجماعة. وتجنح نماذج السلوك - حتى حيث تتعرف على أهمية الانفعال كبيئة إلى عوامل الإجبار لمناهج الأنموذج الطبى التقليدى، التى تعامل الأفراد كوحدة للتحليل.

وفى كل المجالات الثلاثة، تعرض البيئة على أنها مسألة حاسمة لفهم السلوك البشرى، كما يفعل الانفعال، لكن احتمالية أن الانفعال قد يكون خاصية للبيئة فذلك أمر غير متعرف عليه. ولم تبتكر هذه النماذج، وهى آخذة فى التعرف على أهمية البيئة فى دراسة السلوك البشرى، إطاراً للتصور العقلى قادراً على اكتشاف الانفعال كخاصية بيئية ويترك هذا جانباً رئيسياً لابتكار نماذج جديدة لدراسة الانفعال.

فهل نستطيع أن ندرك الانفعال على أنه خاصية أقول إن هذه حيرة لا يمكن أن تواجه بتوحيد الأفكار النظرية. كما أن القواعد الافتراضية للنظريات التى ذكرتها متباينة ومتناقضة بدرجة شديدة لدرجة تجعل من الصعب أن تمتزج فى « أساس مشترك » لنظرية بيئية انفعالية. بل، إن ما اقترحه هو نقلة فى التفكير إلى نمط جديد للأنموذج : أسلوب نظرية عامة للنظم. وتقدم هذه وسيلة مواجهة القضايا التى ركزت عليها طرق التناول التقليدية، دون اللجوء إلى العبث بالقواعد الافتراضية المثبتة بها.

الانفعال كبيئة : عدم القابلية للتجزؤ

يحتمل أن الانفعال قد أهمل فى نماذج تقليدية باستخدام بؤرة شديدة الاتساع وشديدة الضيق على السواء. فى حين تغفل وحدة المجتمع أو الفرد عن احتمالية التدرجات البيئية؛ بداية من اثنين مع زيادة العدد تصاعدياً. وترى هذه التدرجات بمساعدة أسلوب النظرية العامة للنظم.

ومن سوء الفهم المتعدد الأشكال، يكون لأسلوب النظرية العامة للنظم مطلب واحد، هو استخدام قاعدة عدم القابلية للتجزؤ - أى أن الكل أكبر من حاصل جمع أجزائه. والاهتمام بخواص تنظيم هذه الكليات الطارئة هو لُب ما يعنيه منها (Rapoport سنة ١٩٦٨ ، Von Bertalanffy سنة ١٩٦٨). وقد نشأ هذا الأسلوب استجابة لتزايد السخط على النماذج الميكانيكية للظواهر البيولوچية والاجتماعية. إنه يقاوم الاتجاه «العلمى» (Sutherland سنة ١٩٧٣) لتفكيك النظم وتحليلها جزءاً جزءاً.

وبالاشتقاق ، كما يستبين فى كتابات ڤينر Weiner (سنة ١٩٤٨) ، و ڤون برتلانفى Von Bertalanffy (سنة ١٩٦٨)، Rapoport (سنة ١٩٨٩)، يوفر هذا

وسيلة تكسب العلم صفة إنسانية. ويحتمل أن يكون العلم الذى يعرف بأنه عملية تنقية للنظرية ، قد اختلط تاريخياً مع مذهب الوضعية المنطقية. وقد يشتق الأنموذج المعرفى العقلانى للبشر سواء ممن يجرى عليهم البحث أو من الباحثين ، ومن مظهر المنطق الوضعى الخارجى أكثر مما يشتق من العلم نفسه. وظهر رواد أسلوب النظرية العامة للنظم ليدركوا هذا ، وليدعوا إلى تركيب نماذج فى العلم تحيد من الناحية المعرفية عن مفاهيم الوحدات الميكانيكية والعلة الخطية اللتين هما لُب مذهب الوضعية المنطقية. ويمكن أن يسترشد وضع علم للبشر على يد البشر أنفسهم بأنموذج يتسم بعدم القابلية للتجزؤ، ويعترف بنشوء السمات البشرية مثل المعنى والشعور.

ويمهد مفهوم عدم القابلية للتجزؤ - أى الكل أكبر من حاصل جمع أجزائه - الذى هو نقطة انطلاق أسلوب النظرية العامة للنظم، لنقلة فى التفكير عن الانفعال. وهو يركز الانتباه على الخواص الطارئة لجماعات من جزأين أو أكثر. وليست هذه الكليات الطارئة إلا بيئات. ويعنى النظر إلى مستوى البيئة رؤية العلاقة من حيث هى كل ، وليس رؤية الأفراد كل على حدة. ومن الممكن أن ننظر فى نطاق هذا الموقف العقلى إلى أنماط التغذية الاسترجاعية التى قد تولد علاقة تتسم بالتعسف أو اللامبالاة أو الإفراط. وقد لا تظهر هذه الأنماط حين تجرى دراسة عضو واحد من الجماعة خارج البيئة الانفعالية للجماعة. ويتحول السؤال من ماذا يمكن تحت الديناميات النفسية الباطنية بحيث يحفز اللامبالاة على الظهور؟ إلى أى نمط من الأنماط الانفعالية فى الأسرة يرجع تفسير ظهور اللامبالاة؟

البؤرة مركزة على الأنماط الزائدة عن الحاجة فى كليات طارئة، وعلى بيئة ظواهر معينة. وكان أحد الفروع المثيرة إلى أقصى حد لهذا الأسلوب هو نظرية المباراة الخادعة، كماهى مطبقة فى دراسات السلام والصراع. ولا يمكن أن يرى تزايد حدة التسلح والصراع النووى الحرارى على أنهما ظواهر فردية. فكل الأجزاء متصلة فى العملية على نحو لا يمكن الخلاص منه، الأمر الذى يجعل من أى عمل أو أى لا عمل علة فى العملية من حيث هى كل. وتصبح المهمة بعد التعرف على السلسلة السببية لهذه التغذية الاسترجاعية ، هى تعيين الحدود وتحليل الخواص الطارئة للجماعات. ومن الضرورى أن نتخلى عن البؤرة الوحيدة على أى جزء مفرد لنبتكر طرقاً لتغيير النمط من حيث هو كل.

وقد بين العمل فى نطاق أسلوب النظرية العامة للنظم فى مجالات الطب النفسى (Laing سنة ١٩٦٩)، وعلم النفس (Watzlawick وآخرون سنة ١٩٦٧)، والأنثروبولوچيا (Bateson سنة ١٩٥٦)، أنماطاً فى السلوك تتكرر بشكل موفور مع

أنه لا يتسم بالعقلانية. وتكون الأنماط التى تفسر ما هو متعذر تفسيره حتى الآن قابلة للكشف حين يدرس السلوك الفردى على أنه جزء من بيئة ما ، مثل وحدة الأسرة. وتركز المناهج المستشهد بها فيما تقدم على ديناميات الاتصال التى تؤدى إلى انحرافات فى السلوك. وقد تم فى مؤلف حديث وضع نماذج للخواص الانفعالية لهذه الأنماط (Hanson سنة ١٩٨٩).

ويشير أسلوب النظرية العامة للنظم إلى أن دراسة كائن بشرى كفرد عاقل تؤدى إلى نفس المشكلات التى وجدت حين أدخلت المادة المعروفة باسم DDT إلى الظواهر المتحفظة عن الحشرات. وتوحى النقلة المعرفية برؤية «ونمذجة» أى ظواهر على أنها بيئية. وحين نتناول جانباً فردياً واحداً مثل قانون الإجهاض، ومقاومة الحشرات ، واحتكارات الدواء ، والمصاب بالفصام - يؤثر هذا الجزء على كل الأجزاء الأخرى للنظم، طبقاً للطبيعة الموصلة التى تتميز بها الظواهر. زد على ذلك، أنه لا يمكن التنبؤ بالأثر النهائى القائم على معرفة الفعل الأولى وحده بسبب الخواص الطارئة للنظم. وقبل أن يكون التنبؤ الدقيق أمراً ممكناً لابد أن تفهم طبيعة النظام. ولذلك، فإن مهمة مُنَظِّر النظم العامة هى فهم طبيعة النظام كوحدة. وتضع نظرية النظم من أجل هذه الغاية أدوات تصورية تحيط بالأنماط الملحوظة فى النظم، ويمكن أن تستخدم لتحقيق مجموعة من الأهداف. وبأسلوب قياس التمثيل، يمكن أن يستخدم المشرط فى جراحة القلب أو فى القتل، لكن المشرط فى حد ذاته لا يحدد كيف يستخدم. ولا يقدم تبريراً كاملاً للجمع بين الجراح كريستيان، والنشال چاك، معاً.

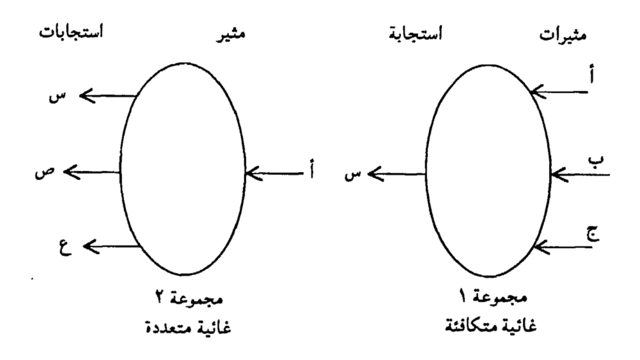
وأقترح أن يضاف إلى ظواهر المستوى الجماعى الخاصية الهامة للإنفعال الغائبة حتى الآن. ويمكن أن توجد القوة الانفعالية الدافعة للسلوك على مستوى الجماعات. كما أن النماذج الدورية للمعاملة السيئة للأسرة ليست سوى نمط واحد للظواهر التى توضح الحاجة إلى دراسة الديناميات الانفعالية لعلاقة الزوج والزوجة ، دون تقسيم هذه الظاهرة إلى أدوار للضحية ولمرتكب الجرم. ويجب أن يوضح فشل استراتيجية فصل الأزواج والزوجات المغالطات المنطقية لاستخدام وحدات فردية فى تحليل هذه الظاهرة. ولماذا يفشل الفصل الجسدى بوجه عام ؟ أقول إن الروابط الانفعالية تظل باقية حتى إذا توقف التفاعل الجسدي. ولابد أن تدرس هذه الروابط الانفعالية المتعلقة بوضع ما على أنها جزء حاسم من الظاهرة قبل أن توجد وسيلة وقف المعاملة السيئة.

الانفعال كخاصية عالية الطبقة : غائية متكافئة/غائية متعددة

إذا كانت قاعدة عدم القابلية للتجزؤ مقبولة كوسيلة لعرض الانفعال كبيئة، فإنه يمكن الاعتماد على أسلوب النظرية العامة للنظم. كما أن الغائية المتكافئة / الغائية المتعددة هى التفعالية التفاضلية للنظم بالنسبة للمثيرات. ويعتمد الربط النوعى لهذا المفهوم العام للانفعال على عمل تومكين Tomkin (سنة ١٩٧٠ ، ١٩٦٥ ، ١٩٦٢). وتوضح هذه الدراسة صدارة الانفعال ، والحاجة إلى اعتباره سمة للبيئة.

وتوضح الغائية المتكافئة / الغائية المتعددة. أنه بفضل تبادلية علاقة الأجزاء فى كليات نظامية ثابتة فقد لا يمكن التنبوء بنتيجة مثير ما على ذلك النظام. ومن الممكن أن نحصل على النتيجة نفسها من مجموعة من المثيرات «غائية متكافئة»، وأن نحصل على مجموعة من النتائج من مثير واحد « غائية متعددة » (كاست Kast ، وروزنفيج Ro-senzweig ، شيكلاند Checkland سنة ١٩٨٣ ؛ Rapoport سنة ١٩٦٨ ؛أو واتزلاويك Watz lawick ، وبيفين Beavin ، و چاكسون Jackson سنة ١٩٦٧). ويمكن توضيح هذا بيانياً، كما فى شكل رقم ١.

(شكل رقم ١)



التفعالية الانفعالية فى الجماعات البشرية.

وتعنى الخواص الطارئة للنظم أن النتائج النهائية لا يمكن التنبؤ بها على أساس معلومات عن المدخلات الأولية وحسب. وربما تظهر نتائج غير متوقعة ، إذا كانت تلك النظم تعرض خواصً غير قابلة للتجزؤ. ،ولذلك ، لا تكون نماذج السببية الخطية مفيدة لدراسة النظم إلى حد كبير. والأهم هو الانتباه إلى طبيعة النماذج الطارئة فى النظام. هذا حيث تُصبح الانفعالات على صلة بالموضوع.

ويمكن أن تفهم الانفعالات على أنها الاستجابة التفاضلية لمثيرات فى الجانب الآخر من النظم. وأنها تنتمى إلى مفهوم تومكينز للانفعال على أنه مكبر صوت، وخاصية للكائنات البشرية ، ربما يخدم إما ليزيد، وإما ليقلل رد الفعل للرسائل (سنة ١٩٦٢). لقد فهم تومكينز الانفعال على أنه سمة فردية. وأرى أن فكرته عن الانفعال كمضّخم يمكن أن ترتبط بشكل مناسب بمفهوم الغائية المتكافئة / الغائية المتعددة./ فالانفعال خاصية تنظيم يؤدى إلى تباين فى ردود الفعل للمثيرات. وعلى هذا ، يمكن أن يجعل مفهوم تومكينز على صلة بأسلوب النظرية العامة للنظم. وبالتسليم بهذا يمكن أن يعرض الانفعال كخاصية للجماعة أكثر مما هو خاصية للفرد، وكعنصر لبيئة غير قابلة للتجزؤ. فالنظم تضّخم المثيرات. وهذا أنموذج عام على صلة بأى نمط للنظام.

ومن خلال الغائية المتكافئة / الغائية المتعددة، يمكن أن يرى الانفعال على أنه مُضّخم ومُقّلل على السواء. وعلى هذا يكون الانفعال خاصية عالية الطبقة يعمل كالمفتاح القاطع للتيار الذى يوصل أو يفصل، وينقل التفاعلية التفاضلية للمثيرات إلى مستويات أخرى، مثل الإدراك المعرفى والاتصال. وتستطيع الانفعالات أن تختصر طريق العقل، والحس، والاستجابة النفسانية جاعلة إياها خواصاً من طبقة عالية.

بحث : الانفعـال البيئـى يزداد تقدمـاً

يمهد فهم الانفعال على أنه فوق عقلانى ، وخاصية فريدة من طبقة عالية للجماعات البشرية والسبيل لبحث مجموعة من النظم. ويمكن أن تطبق فكرة الانفعال، والتضخيم والتقليل المؤدى إلى نتائج الغائية المتكافئة / الغائية المتعددة ، على كثير من الظواهر ، وعلى مجموعة مستويات. وما أن يحدد المفهوم الذى يمكن أن يساعد على تنظيم الظواهر المرعية، حتى تبدأ عملية جعل هذه الظواهر قابلة للتفسير. ويمكن أن يساهم أنموذج للانفعال كبيئة فى توفير وسيلة تنظيم النتائج الطارئة، والتى تكون لذلك غير متوقعة فى أحيان كثيرة. ومن المحتمل أن هذا سوف يصنع ما يسمى السلوك المتعذر تفسيره، واللا عقلانى، أو «العشوائى» والقابل للنمذجة، ولذلك يمكن تفسيره».

فهل استطاع إينشتين أن يتنبأ أن $E = mc^2$ سوف ينتج عنها آخر الأمر تدمير مدينتى هيروشيما ونجازاكى؟ وهل كان النجاح المذهل لمبتدعات مثل "Hoola Hoops" , "Cabbage Patch Kinds" "Pet ","Rocks" , "Trivial Putsuit" أمراً متوقعاً باستخدام نماذج ومناهج تقليدية؟ أقول لا. توضح كل هذه الأمثلة الديناميات الأساسية لأنموذج الانفعال غير القابل للتجزؤ، وخواص بيئية الغائية المتكافئة / الغائية المتعددة. وبصورة من الصور ، حين أدخلت هذه المثيرات الفردية فى النظام ، ضُخِّمت إلى درجة أن أثرها النهائى لم يمكن التنبؤ به. ومعرفة قدرة النظم على التضخم هى الخطوة الأولى فى جدولة الخصائص النوعية المميزة التى تحدد النتائج المختلفة. وقد يؤدى هذا إلى دقة أعظم للتنبؤ، ومن هنا تخبر بالأفعال التى يضطلع النظام بها . وربما يقدم استخدام أنموذج عام للخواص الانفعالية يد العون فى التنبؤ بما يعد الآن متعذر التفسير، وقد تكون له مضامين بعيدة المدى فى اكتشاف موضوعات مثل سباق التسلح ، و التسويق ، أو تتابع العنف فى الأسرة.

References

Asch, S. E. 1981. "The individual and the group." In F. Emery, ed., *Systems Thinking:* 2, 138–156, Markham: Penguin Books, Canada.

Bateson, G. 1956. "Towards a Theory of Schizophrenia." *Behavioral Science* 1:251–264.

de Beauvoir, S. 1974. *The Second Sex*. New York: Vintage Books.

von Bertalanffy, L. 1968. *General System Theory*. New York: George Braziller.

Checkland, P. B. 1983. "Science and the systems movement" In Open Systems Group, ed., *Systems Behavior*, 26–43. New York Harper and Row Publishers, 3d edition.

Coulter, J. 1986. "Affect and social context: Emotion definition as a social task." In R. Harre, ed., *The Social Construction of Emotions*, 120–13. New York: Basil Blackwell.

Doane, J. A., I. R. H. Falloon, M. J. Goldstein, and J. Mintz. 1985. "Parental affective style and the treatment of schizophrenia." *Archives of General Psychiatry* 42:34–42.

Erickson, K. V. 1974. *Aristotle: The Classical Heritage of Rhetoric*. Metuchen, New Jersey: Scarecrow Press.

Freud, S. 1965 (1933). *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. New York: W. W. Norton.

Goffman, E. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.

Hanson, B. G. 1989. "Definitional Deficit: A Model of Senile Dementia in Context." *Family Process* 28(3): 281–289.

Harre, R. 1986. "An Outline of the social constructionist viewpoint." In R. Harre, ed., *The Social Construction of Emotions*, 2–14. New York: Basil Blackwell.

Kast, F. E., J. E. Rosenzweig, and P. B. Checkland. 1983. "The modern view: A systems approach." In Open Systems Group, ed., 3d ed., *Systems Behavior*, 44–58. New York: Harper and Row.

Katsumata, S., ed. 1954. *Kenkyusha's New Japanese-English Dictionary*. Tokyo: Kenkyusha.

Kemper, T. D. 1978. "Toward a Sociology of Emotions: Some Problems and Some Solutions" *The American Sociologist* 13:30–41.

Laing, R. D. 1969. *The Politics of the Family*. London : Tavistock.

Lewin, K. 1951. *Field Theology in Social Science*. New York: Harper and Brothers.

Montgomery, L. M. 1908. *Anne of Green Gables*. Toronto: McClelland–Bantam.

Radley, A. 1988. "The Social Form of Feeling." *British Journal of Social Psychology* 27:5–18.

Rapoport, A. 1989. "The Redemption of Science." *Journal of Business Ethics* 8:157–165.

Rapoport, A. 1968. "Foreword." In W. Buckley ed, *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist*. Chicago: Aldine.

Reiss, D. 1981. *The Family's Construction of Reality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Rule, J. B. 1989. Rationality and Non-Rationality in Militant Collective Action." *Sociological Theory* 7(2):145–160.

Scheff, T. 1990. *Microsociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Sutherland, J. W. 1973. *A General Systems Philosophy for the Social and Behavioral Sciences*. New York: George Braziller.

Tomkins, S. S. 1970. "Affects as the Primary Motivational Systems." In M. B. Arnold, ed., *Feelings and Emotions*. New York: Academic Press.

——. 1965. "The biopsychosociality of the family." In A. J. Coale, L. A. Fallers, M. J. Levy, Jr., D. M. Schneider, and S. S. Tomkins, eds., *Aspects of the Analysis of Family Structure*, 102–248. Princeton: Princeton University Press.

——. 1962. *Affect, Imagery, Consciousness*, Vol. 1, New York: Springer.

Watzlawick, P., J. H. Beavin, and D. D. Jackson. 1967. *Pragmatics of Human Communication*. New York: W. W. Norton.

Weiner, N. 1948. *Cybernetics*. New York: John Wiley and Sons.

Zajonc, R. B. 1968. "Cognitive theories in social psychology." In G. Lindzey and E. Aronson, eds., *The Handbook of Social Psychology*. Vol. 1. Don Mills: Addison-Wesley.

نسيج الصور من الكاليجرام
(العقيدة المصورة - إلى الصورة المجزأة)

بقلم : ولفجانج واكرناچيل

Wolfgang Wackernagel

يعتبر الـ Calligramme أى القصيدة التى يكون نموذجها الطباعى صورة تناسب موضوع النص، هى الابن الشرعى لعلاقة طويلة بين الكتابة ورسم الصور ربما قدم الكتابة نفسها (قاموس الأدب - لاروس) لفن مشبوه للأقلية[1].

وبدءاً من المدخل الغربى لتاريخ الـ Calligramme، سأحاول أن أوضح كيف أن هذا الشكل الفنى قد يمثل فى الواقع شيئاً أكبر من مجرد شرح بمعنى فاصل خفيف بين الممارسات الأدبية، والجمالية، والميتافيزيقية، شيئاً أرقى وأكثر جدية أو بمعنى أصح أكثر امتداداً.

فبالإضافة لكون هذا النوع « القصيدى المصور » شيئاً ممتعاً فهو اتجاه إبداعى من حيث الحروف واللغة، وهو يحتوى على عناصر جادة ترتبط بالممارسة الواقعية للكتابة فى الحضارة الوسيطة.

وسبب سوء سمعة هذا النوع الأدبى Calligramme هو قلة نماذجه الجيدة وصعوبتها والوقت الذى تستهلكه. إذ لا يكفى أن تخلق قالباً ثم تصب فيه المادة دون تمييز، والقيود التى يفرضها البحث عن القالب تفقده جاذبيته بخاصة. إذا لم يتناسب هذا القالب بطريقة خلاقة مع القيم الفنية والتقاليد التى يجب أن تراعى. ولأن الأمثلة التى قدمت من هذا النوع اعتمدت على قوالب سهلة فيما عدا بعض الأمثلة الملقة لأبولينير "Apollinaire" ولذلك لم يستطع الجمهور أن يجد المعايير الجمالية المناسبة لتقييم هذا الفرع المميز من الأدب. والمناقشة التى سأقدمها تأخذ خطاً دائرياً بمعنى أن تبدأ وتنتهى برابيليه Rabelais الذى استعار هذا الشكل من عصر النهضة فوضع ليس فقط أصول النشوة الطبوغرافية ولكن أيضاً ليفيق منها بطريقة أفضل كما قال هو فى كلماته.

ترجمة : محمود عبد الرحمن فهمى.

الزجاجة المقدسة

القصيدة الكاليجرامية «الزجاجة المقدسة أو الإلهية» The Sacred or Divine Bottle الذى بدأ البحث عنها فى الكتاب الثالث[٢]. « الذى ترجم فى لندن سنة ١٩٥٥ (مجموعة بنجومين) فى الفصل ٤٧ حيث يقرر بانورج استشارة كهنة الزجاجة ليعرف إذا كان سيتزوج - أيضاً الفصل الأول من الكتاب الرابع حيث يبدأ مع صديقه الرحلة للبحث عن جزيرة الزجاجة) هذه الكتب Oeuvres Completes "لجاك بولانچد" "ولوسيان سيكلر" التى طبعت فى باريس. فى هذه القصيدة وبعد رسم المشهد رسماً فخماً وبعد شعائر رائعة مختلطة نجد أن الفصول ٣٤ - ٤٧ تتكون كلية من باكوس والزجاجة وخيط القصة يمكن تلخص كالتالى : بعد وصوله لجزيرة الزجاجة وبصحبته المصباح وعندما اقترب من معبد الزجاجة المقدسة. يقابل بانورچ وزملاؤه الفلاسكا أو الزجاجة الكبيرة، التى يحف بها حرس من أرقى زجاجات فرنسا والتى تقودهم إلى الأميرة «باكبوك» نسبة لباكوس والتى يعنى اسمها «زجاجة» باللغة العبرانية[٣].

والأميرة باكبوك وصيفة الزجاجة المقدسة وكاتمة كل أسرارها تقود الضيوف إلى سلم من الرخام تحت الأرض والذى ربما يمثل عنق الزجاجة المظلم. وفى النهاية وتحت ممر مزين بجملة معينة تفتح أبواب برونزية واسعة على معبد مضاء بمصابيح البراندى، مزينة بكل أنوع الروائع ومخصصة للعظيم باكوس، وهنا أيضاً توجد نافورة الزجاجة المقدسة التى يتصف ماؤها بألذ أنواع الخمور التى يصل إليها خيال الشارب[٤].

نعود إلى بانيرچ - الذى يصف نفسه كقمع صغير متواضع - والذى يود أن يسمع كلمة الزجاجة فى موضوع زواجه توضع عليه ملابس كبير الكهان، كما يزين ببودرته (كاهن أسرار باكوس) قبل أن ينشد القصيدة « على شكل الزجاجة » والتى تهمس بها باكبوك فى أذنه. وهذه هى القصيدة الكاليجرامية المشهورة من فصل ٤٤ [٥]. (انظر شكل١).

ولا يستطيع كاهن الزجاجة إلاّ أن يتأثر بهذا الابتهال أو التضرع وأظنك أيها القارىء تريد أن تعرف رَد الكاهن بنفسك ولكن يجب أن تصبر قليلاً حتى تقرأ هذا الاستطراد التاريخى لموضوع الكالينجرام، وقبل أن تسمع رد الزجاجة الذى سنسوقه فى نهاية هذا العرض للموضوع اقرأ وشاهد شكل١ وهو ضراعة بانيرچ للزجاجة :

يـــا
زجاجة مليئة بالأسرار
بأذن واحدة أستمع إليك
لا تتمهلى هكذا ، قولى
كلمة واحدة تعتمد عليها
ســعــادة قـلـبــى
فــى هــذا الشــراب السماوى بداخلك
تحتــوين بــاكـــوس هـــازم الانـديـز
الـــذى بيــــده كـــــل الحقـــائـق ...
وبــــه الخمـــــر الإلهـــى البعيــــد عـــن
كـــــــل الكـــــذب والخـــــــداع
فـلتسعـــــد روح نــــــوح العـــجـــوز
الـــــــذى أعطــــــانـــا نعمتــــك
بكلمــــــات رائعــــــة أرجــــــوك
أريحـــينـــى مــــــــن تعـــــاستـى
ولا تــــــدعى قطــرة مـــــن خمــــرك
الأبيـــــض أو الأحمــــر تضيــــــع
بينمـــا نحتفـــل معـــاً.
يا زجاجة مليـئة بالأسرار
بأذن واحدة استمع إليك
لا تتمهـــــلــى
قـــولى كلمـــة واحـدة
تعتمــــد عليهـــا ســعـــادة قلـــبى

شكل (١)

نماذج قـديمـة وأشكـال متغيـــرة

يرجع تاريخ العقيدة وأصولها الكاليجرامية إلى كتاب العصور الكلاسيكية التى يستحضرها رابيليه فى كتابه الخامس. وكان أول ممارسى كتابتها فى الغرب «سيمياس» من رودس (القرن الرابع قبل الميلاد والذى ندين له بالبيضة الرائعة، والفأس والجناحين (القصائد الكاليجرامية التى صورها) ، ثم هناك تلاميذه يشوقراطس من سيراكيوز (سيرنكس) ودوسياداس وبسانتينوس وكاليماكوس وأبدع بابليوس أو بتاتيانوس بروافيراس قصيدته الكاليجرامية Carmina Cancellata كارمينا كانسيلاتا فى عصر قسطنطينة.

أما فى الفترة بين العصور القديمة والعصور الوسطى فلدينا الكارمينا فيجوراتا Carmina Figurata ، لأبوت من ڤولدا(٦).

هذه القائمة لا تنتهى لأننا إذا أردنا أن ننظر إلى الظاهرة بمعناها الاشمل-طبقاً للتعريف الإغريقى لها : «لعبة الفن»، والتى تغطى كل أنواع النماذج الأصيلة واللعب بالحروف أو حتى وصف علامات نطق الألفاظ، فيجب أن نستشهد بمجموعة من الأمثلة من عصر النهضة (رابيليه مجرد فرد واحد من هذه المجموعة) وحتى عصر الباروك Ba-roque، وألا ننسى المجموعة التى كان لورانس شيترن ولويس كارول من القرن الثامن عشر من بينهم ومعهم مالارميه من القرن التاسع عشر الذى أبدع Coup de dés.

أما فى القرن العشرين فإن نهضة الكاليجرام لا تنفصل عن تأثير أبولينير (جليوم). ونحن نعرف أن اهتمام جيلوم أبولينير بالصفات المرئية للنص كان نتيجة لصلته الوثيقة ببعض أشهر فنانى القرن الجديد : ديران Derain فى ١٩٠٣ ، بيكاسو بعد ١٩٠٤ ، وفيما بعد ديلونيز حيث كان هناك تبادل مثمر بينهم أثمر فى ١٩١٣ نشر "Peintres Cubistes, meditat ions esthétiques"(٧).

ويبدو أننا مدينون أيضاً بصفة Orphism لهذا الشاعروالناقد الفنى الذى استعملها ليشير إلى الأسلوب الفنى فى الرسم المشتق من التكعيبية والتجريدية ضمناً لأصدقائه الـ Delaunays chagall وأيضاً من أعمال ديشام وڤيلون.

وفى عام ١٩١٣ نشر أبولينير Apollinaire ونشر بيانه المعروف بـ The fu-turist Antitradition « التقاليد المضادة المستقبلية ».

وهذا الأخير هو خليط من آثار أدبية لحركة « مارينيتى » وهو أول محاولة لكتابة الشعر المرئى متبعاً بعض المفاهيم مثل « الأدب المحض » أو الخيال غير المقيد والكلمات الحرة. وفى خريف ١٩١٣ نشر بليز سندرارز عمله المزخرف "Prose du Transsib-érien" مزوداً برسوم توضيحية شبه تجريدية رسمتها « سونيا ديلوناى ».

وفى السنة التالية كتب أبولينير مقالة نادى فيها بعفوية القصيدة كما نادى أو بمعنى أصح بشر بـ «التعايش الزمنى» للقصيدة كما أنه أبدع « رسالة المحيط » The Ocean letter التى كانت أول "Ideogram" (أى كتابة بالرموز الايديوجرامية) أول عمل رثائى ضخم "Colombe Poignardée et le jet d'eau" كما كتب "Poems of peace & war" ١٩١٣ - ١٩١٦ أما مجموعته المعنونة "Calligrammes" فلم تنشر حتى عام ١٩١٨.

بين المحاكاة والتجريدية

وفى نفس الفترة ولدت النظرية التجريدية الحديثة أولاً على مستوى المفاهيم والفضل فى ذلك يعود إلى رسالة دكتوراه أعدها مؤرخ فنى شاب « وليهلم وورينجر بعنوان Abstraktion und Einfuhlung » ونوقشت فى بيرن عام ١٩٠٧ قبل نشرها فى ميونخ ١٩٠٨ حيث لاقت ناجحاً مبهراً رغم أسلوبها الأكاديمى.

وكان هذا العمل بداية لتجدد الاهتمام بالتجريدية التى سادت فى الفترات التاريخية للحضارة الحديثة وربما ساهمت فى البحث عن مفهوم نتطور الفن التجريدى البحث وأدت إلى التطور العملى لأسلوب فنى فى الرسم يشار إليه كـ « خالٍ من الصورة البلاغية » وفى عام ١٩١٠ قدم كاندنسكى أول رسم مائى تجريدي. وفى العام التالى ١٩١١ نشر كاندنسكى "Du Spirituel dans l'art" التى كتبها فى ١٩٠٩ فى نفس المؤسسة التى نشرت كتاب وورنجر، قبل أن يشترك مع فرانز مارك فى انتاج أول تقويم "Der Blaue Reiter" الذى نشر فى عام ١٩١٢ أيضاً فى ميونخ. وبمرور الوقت تأكد صواب اختيار مساهمى هذا الاتجاه التجريدى مثل Arp ، سيزان وديلونانى وجوجان هيكل وكيرتشنر وكلى وكوكوشكا وماك وماتيس وبكاسو روسو وشوبينبرج .. إلخ الذين أصبحوا جميعاً من مشاهير تلك الفترة الشهيرة أيضاً وظهرت أسماؤهم فى الألماناك(٨).

ونعرف من خطاب أرسله كاندنسكى لفرانز مارك بتاريخ ١٤ مايو ١٩١٢ (مورنو) أن ابولينير دعى لحضور عرضين للـ Blaue Reiter. وفى هذا الخطاب أوضح كاندنسكى؛ أن ترسل بعض نسخ الألماناك « التقويم » لجيليوم أبو لينير وآخرين وأيضاً لوورينجر ليشكره لأنه كتب بهذه الحرارة عن كتابه "Uber das Geistige in der kunst" (٩).

وفى نفس العام تنبأ أبولينير بميلاد فن خالص لايرتبط بالواقع وكأنه بدأ فى تقديم هذا الاتجاه فكتب أول أيديوجرام له «القصيدة التى تستعمل الصورة أو الرمز لتمثل الفكرة».

وربما كان من الملاحظ أن المحاكاة الشعرية للصورة قد سبقها إندماج الصورة فى الكتابة وقبل أن يبدأ أبولينير فى تجاربه بالصفات المجسدة لكتابه ربما يكون قد شاهد تقديم حروف منعزلة وربما كلمات كاملة فى صور عام ١٩١١ بواسطة براق وبيكاسو.

وهكذا وبمجرد أن تحررت الصورة من وظيفتها التقليدية البلاغية بواسطة الفن الحديث حدثت فجوة بين أسلوب المحاكاة التقليدى أى الـ Calligramme وبين التمثيل التجريدى للفكرة عن طريق الرسم أو النحت.

وهنا نلاحظ التداخل بين طرق الحرفيين. وتقدمهم نحو نهضة مزدوجة أثناء القرن العشرين، نهضة من الواضح أنها عكست الطموحات المتضاربة : الرسم غير التصويرى والشعر التصويرى فى الكتابة وكأن الرسم والكتابة كانا يريدان التخلص من خصائصهما الخاصة بهما.

وبينما توسعت العناصر غير التصويرية فى الرسم بشكل مذهل ظل الشعر التصويرى أو الرمزى (مكتوباً على شكل صورة) الفرع الفقير فى العائلة ذى الجمهور الأصغر رغم كثرة التجارب والنمو المضطرد(١٠).

ومن خلال التزاوج بين النص والشكل أو القالب أو بمعنى آخر التجريد والمحاكاة أو الطبوغرافيا والاستعارة اللفظية نتتبع من خلال هذه الأمثلة. محاولات أسلوب كتابى أن يجد لنفسه جذوراً فى المجال المرئى المحسوس ، ومحاولات كلمة تسعى لأن تتحول إلى لحم بينما على العكس من ذلك نجد أنه خلال هذا القرن لعبت الصورة مع نقيضها فى قفزات ضفدعية نحو التجريد أو نحو منطقة محظوظة من الأدب.

تكنولوچيات حديثة للكتابة

باستعراض التاريخ الحديث للكاليجرام نرى أن ادراك امكانياتها تطور سريعاً مع التخلص من الطبعة الثقيلة الوزن التى حلت محلها الآلة الكاتبة المعدنية الخفيفة التى بدورها ساعدت فى اظهار جاذبية هذا اللون الأدبى مرة أخرى فاستخدم الشعر المجسد والمكانى هذه الآلة واستفاد بها على خير وجه متجنباً القيود التى تفرضها كتحريك الورقة والحروف العليا ، وبتحويل طبيعتها السطرية ونظامها فى المسافات لصالح جوهر هذا العمل الكاليجرامى(١١).

ويمكن القول إن الكتابة سواء كانت بالحفر أم باستعمال القلم - تجسد نموذجاً يسعى التصوير بأساليبه الفنية الحديثة لمحاكاته ويمكنها أن تقدم القالب المختصر الخالد الجذاب لحروف محفورة فى الحجر ولكنها مائلة أو متشابكة أو جوفية.

والآلة الكاتبة تقلد الحروف وتبسطها ونحن الآن بصدد مرحلة جديدة دخلت فيها أشعة الليزر فى الطباعة مما يتوج عملية كتابة نصوص منفردة رائعة لها شخصية خاصة.

ومن الممكن إستعمال الأساليب القديمة أو استخدام أساليب جديدة أو قوالب تعبيرية جديدة. ويقول «آن ليستزكى» أن الكاتب مطلوب منه أن يخلق كتابته الخاصة لأن أفكاره تصل عن طريق العين وليس عن طريق الأذن ولذلك فإن المرونة الطبوغرافية يجب أن تحقق عن طريق الوسائل البصرية ما يحققه صوت الخطيب وحركاته من خلق لأفكاره(١٢).

ومحاولة هذا المبدع المتمرس فى الرسم التصويرى والعمارة والطبوغرافيا والتصوير ترجع للنصف الأول من القرن. ومن المفيد أن تعلم أن وسائل التحكم فى الجماليات المرئية التصويرية للنص أصبحت الآن فى متناول الجميع.

كانت عيونه تحت الجفون من سلالة
إلهية تغطيها غلالة إنسانية ما أكثر السحر الذى
تضفيه هذه الغلالة على الرؤية وما أقوى بريق هذه العباءة !!
مثل أمواج تعلو تحت شمس غارية تفتحان هذه العيون بانحناءتهما الرطبة
لتحتضنان الكون المحبوب وهما تزاوجان الجنس البشرى مع إدراك العدم والنوم
والموت وطعم صلاة الرحمة بالتأمل والرؤية الداخلية مع حركة الارتعاشة تضغط فى
الركن دمعة. إنها جفون العين أيضاً تلك، المتاريس التى تحصن نظرات عيون النساء
واللحم الذى يحيط بها ثم يظلل العيون خير من الستارة أو الشال، انها تعطى العيون نظرة
تساوى الشرق والغرب مجتمعين، الثعبان فقط ليس له جفون، هذا الذى يسلب الخلود قد
أخذ النبات الذى يلدغ كالشوكة. إن عيونه بدون جفون هى بالنسبة لسر الروح كإمرأة بلا
حياء بالنسبة لسحرها كمثل عبد فى معبد أو قصر للحب ببوابه عليها استار أو مثل بقايا
الزجاج فى يد عذراء أو كقدم صديقها على عتبة معبد ترتاحان على الحلقة القزحية،
هذان الملكان الحارسان للروح. (انسان العين) يُظن أنه منافس ولكنه نفس أخرى،
هو انسان عين محبوبته والنجم الحقيقى لصديقه فى قلب الظلمات، كل ما
رآه ولمسه بيديه العاريتين - الحياة الخالدة - قبل أن يحفر على
الحجارة أقراص أثرية ، بقايا
رحلته الطاهرة.

نظرة قزحية العين لجلجامش أغنية العين / كاليجرام كتبها وصمم قالبها وولف جانج ووكر نيجيل /
ترجمها الكاتب فى ١٧ مارس١٩٩٢.

ولم تمر الكتابة بأزمة فى بداية القرن مشابهة لتلك التى أثارها التطور السريع الذى حدث للتصوير الذى كان قد اخترع حديثاً وأثار أزمة بالنسبة للرسم. ولم يتغير الكثير فى عالم الرسم منذ الابداعات الفنية الطبوغرافية التى استحدثها رسام النهضة آلدو مانوش ولم يحقق استغلال النص فى رسم صورة مثل تلك الصفات التى ميزت الصورة الفوتوغرافية.
وظلت العقبات التى وقفت فى طريق الطبوغرافيا إذ كان من الضرورى أن يكون صاحب النص على صلة بشخص عليم بتنسيق وتنفيذ حروف الآلة الكاتبة حتى ينشر كتابه الكاليجرامى وكان التحدى الذى واجه الرسم التصويرى (وهو سبب وجود الفنان عند

تقديم صور الأشخاص على الأقل) هو عدم القدرة على تقديم صورة فى امتياز الصورة الفوتوغرافية.

ومع ذلك فقد حدثت فى السنين الأخيرة ثورة فى عمليات الكتابة مساوية على الأقل فى حجمها للثورة التى حدثت فى عالم التصوير والتى فجرها تقدم التصوير لدرجة أنه يُستَطاع القول بأن الحاجز الطبوغرافى قد سقط فعلاً . ومدى هذه الظاهرة وتطورها لا يترك مجالاً لإدراك تأثيرها المحتمل على الابداع الأدبى.

وكما أن التصوير محكوم بحساسية الفيلم وسرعة مصراع الكاميرا نجد أن تنسيق المعلومات قد أثر سلبا ً على اللغة الشعرية فى صالح السهولة القينية فى عالم الكتابة ومع ذلك فنحن بصدد مرحلة جديدة وستوصل الامكانيات الحديثة لتطور أسرع.

والقيم الثابتة بالنسبة للفنان والكاتب ستظل موجودة عن طريق استمرارية الابداع واستاذية ادماج كل القدرات والامكانيات أو عن طريق تغيير الصلات بين هذه الامكانيات كما حدث فى الرسم عندما قابل تحدى التصوير الفوتوغرافى.

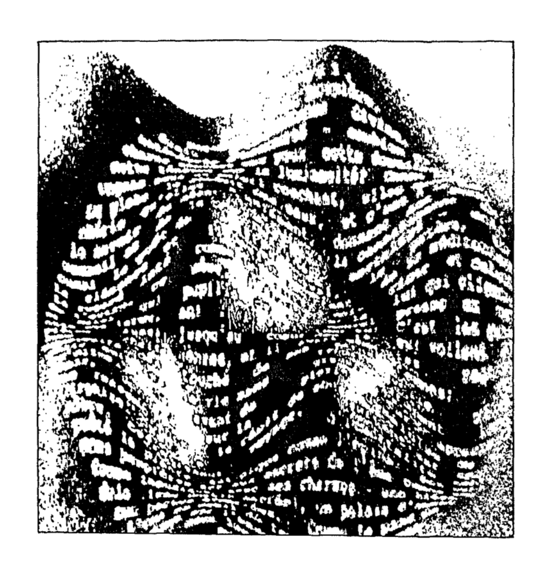
وإذا ما أخذنا حالة تنسيق المعلومات نجد أن التطورات الحديثة تسمح بسهولة إنتاج الكاليجرام وبخاصة أن كل الامكانيات تغيرت بعد اختراع الآلة الكاتبة وقبلها آلة الطباعة الثقيلة اللتان كانتا معوقاً بسبب بعض صعوبات الاستعمال وما هو متوقع من قفزة جديدة فى هذا المجال ستؤدى حتماً إلى زيادة الأساليب الجمالية فى الكتابة وفى الاحتفاظ بالمفاهيم اللفظية وبشعرية هذا العالم.

صقل المطبوعات

لكى يتطور المفهوم الفعلى لأى عمل أدبى يجب أن يساير ذلك تعديلاً فى الصقل "Vernissage"[١٣] .

وهذه العملية بمعناها التقليدى تتم فى المرحلة السابقة لعرض أى عمل فنى على الجمهور فى صورته الكاملة. وفى حالة معالجة البيانات فإن الوسيلة التى يتحول عن طريقها عمل أدبى أو تصويرى إلى الصورة الكاملة للعرض على الجمهور تتضمن استخدام الطابع Printer أو وسيلة مماثلة تبلور العمل من مجرد مفهوم إلى منتج كامل. وهكذا فإن النسخة التى تنتج فى هذه الحالة تكون كاملة وتامة أما النموذج الذى أخذت عنه فسيظل قابلاً للتغيير أو التعديل أو الاستكمال.

وهكذا فإن المطبوع تماماً كالصورة الفوتوغرافية يؤكدان حقيقة أنهما شيئان مؤقتان أخذا فى لحظة معينة وقدما للبشرية.



وميض قوس قزح لجلجامش

بطريقة فصل الألوان وتجزىء الصورة لنولجانج واكر ناجيل بالاشتراك مع هربرت دبليو. فرانك وهورست هلبيج (بالاستناد إلى الطبعة الفرنسية الأصلية).

ونجد أن عملية الصقل تختلط احياناً فى اذهان الناس بعملية وضع الحبر بالنسبة للمطبوعات أو تحويل العمل إلى شيء واقع بوسيلته المادية إذ أنه بعد هذه المرحلة لا يمكن إضافة أى شيء سواء زيوتاً أو مثبتات أو ملمعات وهكذا فإن الطبقة الأولى هى دائماً الأخيرة.

من الناحية الجمالية نجد أن الآلة الكاتبة الاليكترونية الحديثة تذلل كل الصعاب التى كانت تواجه مستعملى الآلة الكاتبة العادية بصوتها وحركات الكاتب عليها وكأنه فى سباق مع الزمن للانتهاء من النص اذى يكتبه وبهذا تمنح فرصة نادرة لشاعر المستقبل للتغلب على عادات الصقل. وكل ما على مستعمل الآلة الاليكترونية الحديثة هو العزف على المفاتيح البيانية (كمفاتيح البيانو)[١٤]. ومع ذلك فمن وجهة نظر عملية نجد أن تلك النماذج المتواضعة لهذه الصناعة الاليكترونية حيث ما زال الشعر المرئى موضوع حرفية ومهارة تلك النماذج تعتبر بداية للتدريب على الكتابة نفسها.

الفـراكتـوجـرام

هـل هـو أغنيـة البجعـة للكتابـة ؟

تقع الطبيعة المميزة لرسم الصور الإليكترونية فى مفهوم مكونات الصورة من الصور المرقمة تماماً كتركيب عناصر الصور الطبوغرافية المختلفة. وهكذا فإنه بالنسبة للكومبيوتر تعتبر المسائل الفنية للتصوير ووضع النص على الشاشة شيئاً مستمداً من نفس المبدأ. والكاليجرام تشمل وضع هذا المفهوم فى بوتقة الانصهار أى تنسيق الحروف كصور ميكروسكوبية صغيرة حتى تنتج النص الذى تعتبر حروفه عناصر صورية. وهكذا فإن الكاليجرام الإلكترونية هذه تتحول إلى نوع من الشعر بالصورة وتتداخل فيها الصورة مع النص يعتمد ويندمج كل منهما فى الآخر.

وهذا يصدق أو ينطبق أكثر على البناء المادى للصورة وهو الأساس لمفهوم العمل الفنى وهو الذى يميز بين الأصل والنسخة المنتجة بما أن الصورة خلال هذه العملية تنكمش إلى مجرد مجموعة معلومات رقمية.

وتتحول الصورة إلى فئة « الفنون اللامادية »[١٥]. تماماً كالكتابة حيث يمكن تغيير العرض أو الترتيب مرات عديدة حسب الرغبة حسب أفكار الكاتب المجردة وهكذا فإن الصورة والنص تكتسبان فى النهاية درجة من التجريد أصبحت معروفة الآن أيضاً فى عالم الموسيقى الذى تأثر هو أيضاً بطرق الترقيم الحديثة.

وهكذا فإن الـ "Fractogram" الصورة المكونة من أرقام هى عبارة عن تجميع للعناصر وتناسق من اللاتينية والإغريقية والقوطية مع التكنولوجيات المتقدمة وهى عبارة عن تطويع المهارات الموجودة (وليس من الضرورى أن تكون الأكثر تقدماً) لاستخدام جديد لم يكن معروفاً فى الأصل. والشعر التجزيئى يتكون أساساً من فهم مانديليرو عن «التجريبى»[١٦]. لأنه محدود بتطويع التركيبات الموجودة لاستخدام جديد، هو بذاته واحد مما كان مستخدماً من قبل. وليس هذا موضوع الشعر التجزيئى[١٧]. بالمعنى الفنى للكلمة ولكن بالإمكان مقارنة النص المجزأ بطريقة تنسيق المعلومات متخيلين النوع المستعمل فى خرائط توزيع الجو وفى تحليل الصورة المرسلة بالأقمار الصناعية.

وبطريقة أكثر تعميقاً فإن الـ "Fractogram" « الرسم المجزأ » يشكل استعارة بمعنى تحليل الكتابة إلى وسيلة مرئية باستدخام التكنولوجيات الحديثة اللاهية البريئة التى ربما كانت أحياناً أقل براءة من مسخ الكتابة كمسخ امرأة إلى بجعة (كما فعل زيوس)، والبجعة تعتبررمزاً للجمال والإغراء والخيال الشعرى[١٨]. وأيضاً كأغنية طائر الأحلام فهو يغنى بعيداً عن علامات تصور الموت الوشيك أو الترنيمة لاكتمال الخلود.

وعن طريق تغيير المظهر أو التكسير المفهوم يصبح الانطباع المرئى للنص، الذى يستدل عليه من النص مؤكداً وثابتاً.

والانطباع الشخصى المرئى للنص ينفصل عن الاستنتاجات المنطقية بالنسبة للربط بين النص والصورة ولكن ربما يفيد الملاحظ أن يكون لديه خلفية من المعرفة التى يمكنه دائماً الرجوع إليها والتى يمكن أن يحولها من مظهر لآخر من التأمل إلى القراءة وبالعكس ومن النص إلى القالب ثم إلى الصورة التى تجسده وتكتسب ألواناً على حساب النص عن طريق تكسيره إلى عناصره. وبالنسبة للتجريد الذى نراه فى الرسم فإن تجريد الحرف فى صالح الشكل أو القالب يأخذ نفس الطريق كالرسم التجريدى ولكن فى الاتجاه العكسى وهو فى المبدأ يرتكز على البساطة الملموسة للشكل.

أما تعقيدات الكاليجرام وثراء المعنى الذى يحمله فإنهما يأتلفان فى بساطة الشكل قبل بساطة النص الذى يضيع فى التحليل المتزايد وتعقيدات الـ "Fractogram" أى فى اختلاف وتنويع المعارف البصرية والظلال فى منظور متعدد الجوانب يميز الصورة تماماً.

وهذه التكنولوجيات بطبيعتها الوحشية تنبع من حقيقة أنها تطورت لأغراض عسكرية. والعامل الإنسانى فى القرن الواحد والعشرين ستكون دولته النموذجية أو

مدينته الفاضلة هى التحول نحو أهداف بيئية وتأملية وروحية أكثر أى نحو أهداف جمالية وأدبية بغير ان يهمل معرفته بالحياة وأفراحها وحيويتها وابتهاجها وكذلك فكاهتها وتعقلها كالقدماء تماماً. ولكى نبدأ جيداً وننتهى جيداً دعنا نسمع سوياً كلمة الزجاجة المقدسة بينما نلبس لباس القمع المتواضع :

« عندما انتهت الأغنية ألقت باكبوك بشىء لا أعرفه فى النافورة وفجأة بدأت المياه فى الغليان كغلاية ضخمة فى أجازة عندما يجتمع الصليب والراية معاً. استمع بانيرج بأذن واحدة، فى سكون بينما ظلت باكبوك راكعة إلى جانبه عندما أتت ضوضاء من الزجاجة المقدسة كصوت النحل الذى ينبعث من جسد ثور صغير قُتل وألبس على طراز روح أريستوس أو كمثل سهم من قوس أو مطر مفاجىء منهمر فى صيف وعندئذ سمعوا هذه الكلمة "Trinch"

وقال بانيرج صارخاً : « أقسم بالإله العظيم وأنا لا أكذب أنه كصوت كسر آنية من الزجاجات الكريستال فى منزلى عندما تنفجر بسخونة النار ».

والتجربة عادية جداً أكثر مما يتصور ولا داعى للهبوط لأحشاء الأرض لأننا اليوم نسمع هذه الموسيقى من أى صندوق لحفظ الأشياء. و Trinch هذه الضوضاء مثل كلمة ألمانية لفعل الأمر المفرد : يشرب وهى كلمة تفهمها وتقدسها جميع الأمم والتى نشرتها زجاجة باكبوك المقدسة شخصياً.

«يملأ فلاسفة ووعاظ وأطباء عالمكم آذانكم بكلمات منغمة ولكننا هنا نأخذ دروسنا بالفم. ومع ذلك فأنا لا أقول لك اقرأ هذا الفصل أو انظر إلى هذا البريق ولكنى أقول انظر وتذوق هذا الفعل، ابلع هذا اللمعان فذات مرة أكل رسول من أمة اليهود[١٩]. كتاباً (عراقيل ٣ :٣) « وقال لى يا ابن الانسان أملأ معدتك وأمعاءك بهذه المخطوطة التى أعطيها لك. ثم أكلتها وكانت فى فمى فى حلاوة العسل ».

وأصبح هذا الرسول قديساً حتى أسنانه وأنت الآن وستأكل واحداً وستصبح قديساً حتى كبدك. خذ، أفتح فمك واسعاً ».

وهذه الدعوة إلى الاستخدام المجسد للكتابة تعمم معالجة نظرية الكاليجرام ومشتقاتها. وعلى ذلك فإن رابيليه يبين بوضوح أن هذه طريقة أخرى لأخذ النص تُلخصها كالأتى :

بعيون مفتوحة تماماً ينغمس الإنسان فى قالب النص وقبل أن يحرك عينيه لكى يجمع المعلومات حرفاً حرفاً بذلك الاحساس الناعم كالقطيفة[٢٠].

الهــوامش

١ - قُدمت هذه المقالة فى مجلة ديوچين فى ١ ديسمبر ١٩٩٠ كجزء من مؤتمر دولى بعنوان « نهضة أو اختراع - مرحلة تاريخية ». نظم هذا المؤتمر مركز أبحاث الصورة الخيالية والرمز والأسطورة فى جامعة بوروندى.

كان العنوان الأصلى هو : "Anciens modéles et mutation des formes : de la dive Bouteille de Rabelais a la renaissance du Calligramme dans l' électronique"

٢ - رابليه Oeuvres Complétes چاك بولينجير Jacques Boulenger ولوشيان سكيلر Lucien Scheler محررون، باريس جاليماب "Bibliothéque de la Pléiade" ١٩٥٥. والكتاب الثالث، الفصل رقم ٤٧ الذى يقرر فيه بانورج استشارة الكاهن فى أمر زواجه. انظر أيضاً الفصل الأول من الكتاب الرابع حيث يذهب مع أصدقائه لاكتشاف جزيرة الزجاجة.

٣ - تابع رابليه، ٨٦٢ ، رقم ١.

٤ - استوحى فرانسيسكو كولونا وصف المعبد والنافورة من كتاب "Songe de Poliphile" الذى صدرت طبعته الأصلية عام ١٤٥٩ وكان يعتبر أحد أمهات المخطوطات التى كتبت عن النهضة الإيطالية، ثم صدر مرة أخرى عام ١٤٩٩ على يد ألدومانوش أحد مشاهير الفلاسفة الإنسانيين فى فينيسيا.

بالإضافة إلى نهايات الباب فى شكل نهايات الزجاجات القمعية الشكل، هناك رسم على شكل زهرية.

٥ - فى طبعة عام ١٥٦٥ فقط ظهرت عادة وضع هذه الخطوط فى شكل زجاجة كما يقول رابليه فى كتابه السابق، ٨٨١ رقم ٢.

ورغم ذلك قد يبدو حرف "O" الأول وهو فى شكل عنق الزجاجة وطول الخطوط على أنها تشير إلى الهدف الأصلى للكاتب.

٦ – انظر حول هذا الموضوع الكتاب الذى نشره ميشيل بيرين : مدح الصليب المقدس ، الذى نشر فى باريس ، بيرج الدولية، ١٩٨٨.

Michel Perrin : Raban Maur, de laudibus sanctae crucis

٧ – كان جويلوم أولينير محظوظاً لأنه رأى « الفلسفة » "Bordel Philoso-phique" فى ستوديو بيكاسو فى نفس الوقت الذى رسمت فيه عام ١٩٠٧. ثم سميت هذه اللوحة «فتيات أفينون » The Demoiselles of Avignon عندما نشرت لأول مرة فى ١٩١٦. بصفته ناقداً فنياً كتب أولينير مقالاً آخر عن بيكاسو عام ١٩٠٥ وآخر عن ماتيس عام ١٩٠٧، بينما كان يساهم بأفكاره فى صحيفة برلين «درستورم» Der Sturm فى الفترة من ١٩١٠ إلى ١٩١٢.

٨ – Der Blaue Reiter نشرها وسيلى كاندنسكى وفرانز ماركو، ميونيخ، بايبر ١٩١٢ والطبعة الجديدة لكلاوس لانكيت، ميونخ/ زيورخ، بايبر ١٩٦٥،١٩٨٤ (طبعت النسخة الانجليزية فى نيويورك، داكابو برس ١٩٨٩).

وسيلى كاندنسكى Uber das Geistige in der Kunst (الطبعة الأولى ١٩١١) برن ، بنتلى ١٩٥٢ وصدرت الترجمة الفرنسية التى قام بها فيليب سيرس تحت عنوان «الروحانية فى الفن وبخاصة فى الرسم» باريس ، دنويل ١٩٨٩. ويلهالم ورينجر ، Abstraktion und Einfuhlung (الطبعة الأولى ١٩٠٨) ميونخ / زيورخ باپير ١٩٨٧. يمكن أن نقول أن كتاب ورينجر يهتم بشكل مباشر بمظهر الفن التجريدى. بالتأكيد أدرك كاندنسكى هذا عن طريق المحرر الذى هو نفس المحرر لكل منهما ، حيث إنه قام بتحرير أعمال خطية لرينهارد بايبر عام ١٩٠٤– بالإضافة إلى وجود خمسة نقوش تنتمى إلى العصور الوسطى من كتاب «الفارس الأزرق» الذى نتج عنه كتاب آخر لوارينجر "Die altdeutsche Buchillustration" نشره بايبر عام ١٩١٢.

٩ – وسيلى كاندينسكى، فرانز مارك، Briefwechsel،طبعة كلاوس لانكيت،ميونخ/زيورخ ، بايبر ١٩٨٣، ١٧٢.

١٠ – هذا لا يدخل ضمن نطاق تقييم الحكم على المنتجات المتنوعة بدرجة كبيرة وعلى

الفنانين المبدعين أو على عدة حركات ظهرت فى هذا القرن العشرين وقد انقضت أربعة أخماسه منذ ظهور المستقبلية البنائية وحتى السيريالية (أندرية بريتون ورينيه تشار وتأثير أبولينير) وحتى الشعر التجسيدى (ماكس بينس،يوچين جومرينجر) والحركات الدادية (هوجوبال ، تريستان زارا ، وكورت شويترز) والحرفيين (ايزيدور اسو) والمساحيين (بيير جارنييه) والشعر التجريبى لدائرة ريايموند كوينوو جورجز بييرك و «المتاهات الخطية» لروبرت مونتسكيو وموريس روش وميشيل بوتر،وچاك روبود وچاك ديريدا وچان أورمون.

كل هذه الطرق كانت تهدف إلى اكتشاف التحركات الأولى من الشبكة الواسعة الخيوط.

١١ - يبدو أن إدراك هذه الإمكانات الخطية لآلة الطباعة ترجع إلى تاريخ حديث فى الخمسينيات والستينيات حيث يشير قاموس لافونت - بومبيانى إلى كلمة «خيال» التى ذكرها أبولينير وعرفها بأنها «بدون مستقبل ودون توابع» وهذا غير دقيق كما نعرف. يستعير بورداس Bordas(١٩٨٤) كلمات بيير ألبرت - بيروت ولويس دى فيلمورين اللذين قلدا أولينير.

ولكنهم بشكل عام سلكوا طريقاً جانبياً نحو تقديم خاطىء ولكنه دقيق حول موضوع القصيدة.

١٢ - من چ. ادلر يو. إرنست Text als Figur : Visuelle Poesie von der Antike bis Sur Moderne, Weinheim ، 1987, 261. هذا الجزء أخذ من المعرض المقام من ١ سبتمبر ١٩٨٧ إلى ١٧ إبريل ١٩٨٨ فى الكتاب الشهير Herzog August Bibliothek in Wolfenbuttel - حيث قام ليبنز وليسنيج بعمل ملفت للانتباه وتم عمل قائمة بأسماء الكتب والمراجع فى نهاية الكتاب.

من آخر ما كتب بالإنجليزية كان : الشعر النمطى : مرشداً للأدب المجهول، تأليف ديك هيجينز، ايتاكا ، نيويورك، ١٩٨٧.

١٣ - كلمة الطلاء أو الصقل أو التلميع Vernissage أى اضافة البريق Vernishing هى كلمة ذات معنيين فى كل من الانجليزية والفرنسية. فى مجال الفن تستخدم

هذه الكلمة لتعنى النظرة الخاصة لمعرض ما (ملاحظة المترجم).

١٤ - فليبــو تــومــاســو مــازيتــى "Filippo Tommaso Marinetti" "Manifeste; technique de la literature futuriste" الذى صـدر فى ١١ مايو ١٩١٢ فى كتاب ادلر ويون. ارنست السابق ذكره، ٢٥٥.

١٥ - لا يمكن استخدام هذا التعبير بدون تذكر المعرض الذى كان يحمل نفس الإسم والذى نظمه فرانسوا ليوتارد
Les Immateriaux : manifestation du Centre national d' art et de culture Georgges pompidou, فى ٢٨ مـارس أو ١٥ يوليـة ١٩٨٥ والعمل العملاق : مركز الابداع الصناعى، باريس مركز، چورچ بومبيدو ١٩٨٥.

١٦ - بنوا ب. ماندلبروت Benoit B. Mandelbrot "Les objets fractals" باريس، فلاماريون ١٩٧٥. «الهندسة الكسرية للطبيعة» نيويورك، ١٩٧٧. «جمال الكسور» لـ ب. أو. بيتجون و.هـ. ريتشارد نيويورك، سبرينجر ١٩٨٦ ، « علم الصور الكسرية برلين / نيويورك ، سبرينجر ١٩٨٨. حول المشكلات التى تقابل معالجة المعلومات ، وبخاصة أعمال رينيه برجر وهى «تأثير التغيرات التكنولوچية» ، لوزان ، ڤارڤر ١٩٨٣. وكتاب التلفيزيون Le nouveau Golem فى لوزان ، ادريف ١٩٩١. (الفن والطبيعة) باريس ، كاسترمان ١٩٧١. هـ و. فرانك ليونارد ... ؟

١٧ - المجلة الأدبية « الكتابة » لوزان ، خريف ١٩٨٨. صدرت المجلة الأدبية بمساعدة المثقفين فى جامعة چنيف ١٩٨٧.

١٨ - « الخيال المتعدد » تقرير كتب حول المؤتمر المنظم بواسطة مدرسة العمارة والمدرسة العليا للمناجم فى جامعة سانت ايتان ١٩٨٦.

١٩ - سفر حزقيال ٣ :٣ وقال لى : يا بنى الانسان أطعم بطنك واملأ آوانيك بذلك الذى أعطيتك إياه. ثم اننى تناولته وشعرت بطعمه على لسانى مثل العسل من حلاوته».

٢٠ - " كلمة Sense بمعنى إحساس تشير إلى الملمس الناعم لنسيج المعنى والقوى الحدسية للجسم.

وباقى النص «الزجاجة المقدسة» يشير إلى هذه النقطة والزجاجة التى يجعل باكبوك بانيرچ

يشرب منها لا يجب أن تفسر بأنها دعوى للشرب دون تعقل. ألم يسمع بانيرج للزجاجة بأذن واحدة ؟ ومعنى هذا انه متباعد عن الزجاجة ويسمعها بأذن النقد وقيل أيضاً فى الفصل ٣٤ إن كل الكهنة الذين كرسوا أنفسهم لتأمل الأمور المقدسة كانوا يحافظون على أرواحهم فى حالة هدوء دون أى تأثير مضطرب على حواسهم تحت تأثير الشراب أكثر من أى عامل آخر يخلق تشويشاً فى الفكر. ومن ثم تفسير لصورة العذراء فى سفر الرؤيا بأن القمر عند قدميها لأن القمر لو كان على رأسها لأصبحت مجنونة. وبعد اعلان زواجه الوشيك والغضب الشعرى فى الفصل ٤٦ انتاب بانيرج ومرافقيه نوع من الجنون والإثارة مما يرمز لاندفاعهم نحو العلم والانتشاء به . وفى الفصل ٤٧ تستحضر فلسفة زوروستر واسرار المصريين القدماء دون اغفال رياضيات فيثاغورث.

الدور الهام للباكتى من وجهه نظر العالم الهندى

بقلم : .
راڤندرا راج سنغ
Ravindra Raj Singh

الباكتى هو اتجاه وجودى رائع يعلن عن نفسه فى التقاليد الغنية الممتدة التى نشأت عن الـ Vedas أى الكتب الدينية الهندوسية.

لقد لاقى هذا الاتجاه اعجاباً كبيراً بين دارسى التراث الشرقى ذلك أنه يحوى الأديان والفلسفات والثقافة والتراث الهندي. ومع ذلك تظل طبيعة الباكتى ودوره وتاريخه موضع سوء فهم يحرمه من الاهتمام الذى هو جدير به[1] .

ودور الباكتى كجامع للحياة والحب والفكر وما هو مقدس يضيع عندما يوصف جزئياً كـ «حب مقدس» أو عقيدة هندوسية أو اتجاه دينى ضمنى فى الديانة الهندوسية المبنية على تعدد الالهة. أما وضعه كمفهوم أساسى خالد فى الحضارة الهندية والذى يتجاهله المؤرخون الثقافيون المهتمون أولاً وأساساً بانتشاره الدورى كما أن دور الباكتى الفلسفى يضيع أيضاً عندما ينظر اليه باعتباره بديلاً لل "Jnana" أى المعرفة وليس كمعرفة حسية فعلاً.

والهدف من هذه المقالة القصيرة هو تتبع الدور الأساسى للباكتى باستكشاف طبيعته التى تخفى نفسها والتى تعطى المادة اللازمة للسرد التاريخى للتقاليد الهندية. وأزعم أن فكرة الباكتى نشأت قديماً ووجدت فى ترانيم الآلهة القديمة ولكنها ظهرت فى اشكال مختلفة فى فترات مختلفة ومنذ ذلك الوقت حركت العقل الهندى الشرقى.

والدراسة المتأنية للتعبيرات التاريخية للباكتى تكشف عن دوره الوجودى ولذلك سأحاول أن أوضح كيف أن الباكتى قد جعل المظاهر الوجودية للحياة والحب والفكر والتقديس تسكن إلى جوار بعضها البعض، وكيف انها جنبت ممارسيه السقوط فى هوة

ترجمة : د. محمود عبد الرحمن فهمى

1. M. Dhavamony, in the introduction to his valuable work *Love of God According to Saiva Siddhanta*, points toward the poor treatment of *bhakti* to date at the hands of Indologists and the scholars of religions, both Western and Indian. The role of *bhakti* remains even more misunderstood due to the fact that it has been narrowly viewed as a merely religious phenomenon. Its larger function as a distinct existential orientation manifesting itself in the philosophical, aesthetic, literary, cultural, and religious life of a historical people has mostly been missed.

Diogenes, No. 156, Winter 1991

مجرد اتباع الأهداف الدينية المحددة.

والأشياء التى ينحسر عنها الضوء بسبب غياب الباكتى تثير الخوف ولكن فى نفس الوقت نجد أن الالتزام بالباكتى جعل الفلسفات الهندية الحديثة يكتسب إسم الفلسفات الحية.

والأصل فى كلمة « باكتى» يرجع إلى اللفظ السانسكريتى « بهاج » الذى يعنى المشاركة[٢]. وبما أن المشاركة مع الآخرين تدل على تبادل الأفكار والمشاعر فإن «بهاج» استعملت بمعنى الحب، وبالنسبة للمظاهر المختلفة للحب مثل الاحتواء والمتعة والتفضيل والعشق والعبادة والالتزام والولاء فإن « الباكتى تعطى الاحساس بالمشاركة والتبادلية.

وفى الأعمال الأدبية السانسكرية التى ظهرت فى القرن الخامس وما بعده، ظهرت مشتقات " Bhaj" تتحدث عن الحب الدينى والعلمانى وعن العلاقة بين الوالدين والأطفال وبين الرجل والمرأة وعن احترام الآلهة وعبادتها وعن حب الانسان لله وحب الله للإنسان وكل مرادفات "Bhakti" تعتبر مرادفات لكلمة حب [٣].

وأحد الكتب الدينية الهندوسية "The Rig veda" والذى يعتبر كأقدم كتاب فى التراث الأدبى السانسكريتى يعتبر مصدراً هاماً للمعلومات عن الدين والتراث للشعب الاريانى الڤيدى (الهندوسى) بين سنة ٢٠٠٠ - ٥٠٠ قبل الميلاد يشمل وهو على الكثير من الترانيم والصلوات الموجهة إلى الآلهة والتى تأخذ شكل قوى الطبيعة أو الآلهة القبلية. وإذا كان الباكتى اتجاهاً للحب والتكريس والصداقة والاجلال فهو اذن موجود فى الترابط بين الانسان والمقدسات، والآلهة الأساسية ڤارونا، اجنى، داندرا وآلهة أصغر هى موضع للاحترام وتطلب منهم الرحمة والقوة، ولقد وصف علماء الحضارة الهندية محاولة الانسان لقياس نفسه بالآلهة فى الـ "Rig Veda" على أنها تعددية الهية أو وحدة وجودية.

ويقول ماكس موللر " إن هذه العقيدة فى آلهة متعددة بالتبادل تعتبر هى الأعلى [٤]. عند الهندوس ورغم أن لفظة «باكتى» غير موجودة فى ترانيم "Rig Veda" فإن الأصل "Bhaj" موجودة[٥]. والاتجاهات الاساسية للباكتى مثل الاعتراف بخير الاله وبالصداقة والانغماس فى الشئون البشرية وصلاة الانسان المستسلمة والقربان الرمزى وتذكر خيرات وطيبة الإله كلها بديهيات[٦]. (Rig Veda" - ٥ - ٥١ - ١٥ - ١٠ - ١٥١ - ٥ - ٨ - ٩٢ - ١٩ - ٨ - ١٠٢ - ١٥)كما توجد أيضاً عناصر أخرى مثل المعجزات ، والبركة والاعتراف بالذنوب والتوبة والاعتراف أيضاً بقانونية الطبيعة وبالبشرى بمفهوم "Karma" - الاعمال الصالحة - وفكرة النظام الأخلاقى.

2. For a comprehensive etymological and semantic analysis, see M. Dhavamony, *Love of God*, 11–44.

3. Ibid., 20.

4. F. Max Müller, *The Six Systems of Indian Philosophy*, 40.

5. *Rig Veda*, 1–156–3; 8–32–14; 9–113–14; 9–113–2, 3; 10–151–2, 3, 7.

6. *Rig Veda*, 5–51–15, 10–151–5, 8–92–19, 8–102–15.

الـ "Rta"[٧].

أمـا فكرة الـ "Sraddha" بمعنى الايمان وهو المفهوم المصاحب لباكتى، والمطلب الدينى لكل أشكال الهندوسية والبوذية والچاندنية فهو بالتأكيد موجود أيضاً في الترانيم، واللفظ نفسه يستعمل كثيراً فى "Rig Veda"[٨]. - ويتفق نيكول ماكينكول مع علماء مثل آر- چى بلانداكار وإى دبليو هوبكنز الذى يؤمن أن الحب والتقوى موجودان فى Rig Veda وهنا يقول : "إذا وضعنا هذه الأجزاء معاً فى[٩]. نظام يشمل هذا النوع من الحدس لادركنا المدخل إلى مفهوم الوجود الإلهى الموحد حالياً. ومع ذلك نجد داڤامونى يطبق نموذجاً للباكتى Shaivistic فيما بعد فى جنوب الهند (بدءاً من القرن السادس الميلادى) فيصل إلى هذه النتيجة : «العابد الريچ ڤيدى إنما هو باحث عن الآلهة وهو تقى مخلص ورع ؛صديق للآلهة ومادح لها ولكن حب الإله هذا ليس هو الباكتية الهندوسية المتأخرة»[١٠]

ومع ذلك يجب أن نأخذ الباكتى بمعناها الأعم والأشمل دون أن ننسى دورها الوجودى والشيء الشيق فعلاً هو أن العابد المحلفى الڤيدى يخاطب الإله بأبى وأمى وأخى وأقاربى وضيوفى المكرمين ويستحضر صداقة الإله (ساكنا) ومعنى هذا هو أن الحب الدينى كان يقاس بالحب الدنيوى وأنه لم يوجد أى تمييز بين الحب والباكتى والعلاقة بالمقدس هى علاقة حب وآمال مصاحبة له وقرابين واندماج، وكان الإله يدرك وجوده دائماً فى الجوار وليس بعيداً عن الفرد أو عالمه الكبير، وهذا يشير إلى دور رئيسى من أدوار الباكتى فهو يجسد المعبود ولا يبتعد عن تصوره فى صورة بشر - فالحياة ترتبط بحب شديد بالمقدس.

ولكى نختصر يجب أن نتعدى بعض العصور بما فيها البراهمى لنصل إل الريج والڤاهور ڤيدا والتى لا يهادن فيه الباكتى الشعائر ومع ذلك يظهر فى الأجسام المخصصة لـ "Upasana" وهى التقرب للآلهة وخاصة فى فروع البراهانا. أما الفترة التالية «آبانيشادز» "Upanishads" بين ٧٠٠ - ٣٠٠ قبل الميلاد فلقد كانت عصر التفكر والتأمل - وهنا ظهرت الأسئلة الأساسية عن الوجودية وتوبعت بنشاط وجدة ونتيجة لذلك لم تظهر فقط التقاليد الفلسفية ولكن ولد دينان عظيمان : البوذية والچانية.

والمناخ السائد فى ذلك الوقت ونقصد المناخ الفكرى، يحسن وضعه فى تى آر فى مورتى[١١]. فى "The central philosophy of buddhism" حيث يقول : أن تقاليد الروح "atman" و الـ "Un - atman" واللاروح كانت فى أوج نشاطها فى ذلك العصر. كما أن طبيعة الدين المقدس، ومعنى الحياة، والموضوعات الفكرية الهامة والخطوط

7. *Rig Veda*, 1-25-1,'2.

8. *Rig Veda*, 8-32-14, 9-113-2, 9-113-4, 10-151-2, 3, 7. See K. L. Sheshagiri Rao, *The Concept of Sraddha*, 190.

9. Nicole Macnicol, *Indian Theism*, 9.

10 M Dhavamony, *Love of God*, 55.

11. T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, 10.

العريضة لعلم الجمال التى تتطابق مع النتائج الوجودية كلها كان موضع التفكير والشيوع. وفى ذلك العصر كتبت الملاحم مثل "مهابارتا" و "رامايانا" وتزدهر الباكتى مرة أخرى وتظهر فى أشكال كثيرة فى التقاليد الڤيدية الأساسية كما فى التقاليد المتنافرة للبوذية والچينية - وتؤدى دورها الوجودى. وفى ذلك الوقت كانت عبادات التوحيد هى الرائجة فى "بانكتاراتا" "بهاجاڤاتاس" تحاول أن تتحدى المطلق البرهمانى وتكشف روعة الإخلاص والورع الشخصى لإله شخصى، والشىء الرائع هو أن الباكتى تغلغلت فى كل النشاطات الروحية والتأملية فى ذلك العصر.

ومع المحاولات لإقامة الفلسفات الوجودية على أساس نفاذ البصيرة و «اعرف نفسك أو روحك» نستطيع أن ندرك التقدم التدريجى للاتجاهات التوحيدية فى «التقاليد الڤيدية». وبدأ يظهر مفهوم الحقيقة العليا عند الحديث عن « البوردسا » فى «الريجاڤيدا» وكانت قد ألفت «الأدبانيشادز» وعرفت بالديانة العليا.

ويظهر ڤيشنو كالإله المهيمن بينما تعبد آلهة ابانشاراترا المتجسدة فى نارايانا وڤاسوديڤا كعقيدة «الباهاجاڤاتا». وتقرأ فى «المهابهاراتا» أن شيڤا أيضاً كان موضع العبادة والتقديس العميق ويبدو أن «الفاسوديڤيم» كانت هى الديانة الكبرى والأكثر شعبية فى القرن الرابع قبل الميلاد. ويشير الرحالة الإغريقى «ميجا ستينز» إلى عبادة هرقل أو « هارى » وهو اسم « لفاسوديڤا ». وتوجد بعض النقوش التى تعود إلى القرن الثانى قبل الميلاد قام بها عُبادُ ڤاسوڤيدا وخاصة السفير المشهور هيليودورس الذى يصف نفسه بأنه « بهـا جـاڤـاتا ». وأحد النحويين السانسكريت يشير إلى لفظ ديانة «ڤاسوديڤاكا» التى يشرحها أحد المفسرين الباتانچالى فيقول انه إله الآلهة وقد اندمج ڤاسوديڤا فيما بعد، مع ديانة كريشنا[١٢]. واللفظان بها جافاتا وبها جاڤانت يشتركان فى الأصل المأخوذ منه «بهاج» و «باكتى» التى خصصت للديانات العليا. ومن الملحوظ أن الإله المتجسد فى «بهاجاڤاد جيتا» كما فى بوذا وماهاڤيرا كان يخاطب «ببها جاڤا دجيتا» المبارك والمتصرف الأعلى بوساطة أتباعه.

وهكذا نلاحظ أن بوذا كان يشارك ببصيرته الوجودية مع الجنس الإنسانى بينما كان ماهاڤيرا يوحى بالطرق التى يستطيع بها الإنسان أن يتخلص من جعل الأعمال (كرما) والعقول الفلسفية مشغولة بالأسئلة الأساسية التى تفسر البوبانيشادز كان الأبرياء يجدون السلوى فى «الباكتى»

والشىء الرائع هو أن الباكتى ازدهرت كجزء من هذه التيارات الثلاثة وليس كبديل لها وإنما هو يتغلغل فيها ويبدو أن البوذيين والچينز واليوبانيشاد كانوا قد قرروا جميعاً أن يحتفظوا بما اعتبروه شيئاً لا يستغنى عنه فى الإيمان «الباهاجاڤاتا».

---

12. R. G. Bhandarkar, *Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Systems*, 2–14.

وبصمة الباكتى على اليوبانيشاد تبدو واضحة فى مجموعة المسائل التى تخص المطلق والتحرر الفعلى للإنسان. والباكتى لا تثرى فكرة الچنانا فقط ولكنها تظهر كعقيدة « السير » الهندوسى لدرجة أن الحل الفكرى للغز «الوجود» أو الكينونة يظل غير كاف فى تحقيق هدف التحرر الحقيقى والمبحث البراهمى ليس بحثاً ميتافيزيقى تماماً ولكن التحرر من كل أشكال الرباط الوجودى هو المراد :

" قدنى من الغير الحقيقى للحقيقى
وقدنى من الظلام إلى النور،
ومن الموت خذنى إلى الخلود " (١٣).

واليوبانيشاد يحتوى على مجموعة غنية ومتنوعة من التأملات بخصوص «المطلق» والنفس الداخلية لكل الكائنات والكائنات البشرية والتحليل المفصل لمعادلة الروح البراهمى من نقاطها العديدة لنقطة انطلاقها يبدو هدفاً أساسياً فى هذه المقالات.

ومع ذلك فأهمية مثل هذا السعى للمعرفة (چنانا) للحياة يتم بحثه أيضاً حتى تصبح المعرفة إنجازاً ومكافأة وإدراكاً وحياةً أصلية حقيقية. كما أن عدم جدوى الميتافيزيقا من أجل الميتافيزيقا فيتكرر الكشف عنه ويتم تحديد مهاوى المذهب الفكرى المجدب.

وفى نفس الوقت يتم التعرف على قصور محاولات الذكاء الإنسانى (براچنا) وعلى ضرورة الفضيلة والقوة الأخلاقية. والعلاقة بين الإنسان والكائن علاقة تبادلية ومحاولات الانسان يجب أن تتوقف عند نقطة معينة وتنتظر توجيهات « الكائن » التى تظهر فى الفكر ويكون لها تأثيرها السريع على الحياة والفقرة التالية «كاثا يوبانيشاد» تقول كل ذلك :

« هذه الروح لا يُحصل عليها بالتعليمات
ولا بالفكر ولا بالتعليم الكثير
ولكنها تحلّ فقط فيمن تختاره هى
ولمثل هذا الإنسان تتجلى بذاتها
ومن لا يمتنع عن التصرفات السيئة
ولا الذى لا يتصف بالهدوء وضبط النفس
ولا الذى لا يستمتع براحة النفس
يستطيع أن يحصل عليها بالذكاء (براچنا) » (١٤)

وهذه الفقرات يبدو كأنها صدى لتأكيدات سقراط «أن الماهر فى ممارسة الموت أى الذى يفضل رضاء الروح عن رضاء الجسد وإشباعه والذى هو على استعداد لموت الجسد الفانى هو فقط الفيلسوف الحقيقى».

---

13. *Brahadaranyaka Upanishad*, 1-3-28. See R. E. Hume's translation, *The Thirteen Principal Upanishads*. Hume's translations have been slightly revised for use in this and the following three quotes.

ودور الجورو (أي المعلم المثقف الذي يعلم الآخرين بأن تكون حياته هو مثلاً لمن يعلمهم) بدأ يدخل في نطاق معرفة الـ يوبانيشاد واعترافهم به :

« إنها الروح التي يجب أن تُفهم جيداً
رغم أنها يعَبر عنها بطرق مختلفة
إلا إذا اعلن عنها آخر .. المعلم
فلا يستطيع أحد الوصول إليها » (١٥).

من إحدى وظائف الباكتي كان ايجاد التبصر الميتافيزيقي وترجمته من علاقة مجردة إلى خبرة حياتية معاشة. والقدسية تتحقق كما في شخصية « الجورو » « المعلم ». والجورو باكتي بالإضافة إلى أنها عقيد دينية واضحة فهي تبدو في الفقرة الأخيرة لل «سيڤتا شعاتراً يوبانيشاد » كأول استخدام للأدب الڤيدي للفظ باكتي ولكن بمعنى متطور:

" بالنسبة لمن يتخذ الباكتي إلهاً
ويتخذ الجورو المعلم كإله أيضاً
بالنسبة لهذا الشخص تظهر كل الأمور" (١٦).

وفي تعليقه يشرح سانكارا أنه بدون فضيلة وامتياز الجورو تصبح المعرفة بالمطلق تقريباً غير ممكنة (١٧). وهكذا ظلت الـ jnana أي المعرفة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالحياة كما أن هناك قيمة للعلاقة الروحية بين أشخاص الباكتي وبين الباحث ومعلمة (الجورو) كما اعترفت بذلك اليوبانيشاد.

وأول تأكيد صريح على الوحدة الدينية في الفكر الڤيدي كان البهاجاڤا داتيا » وهي في الوقت نفسه ملخص للتبصر الذي نتج عن البحث الفلسفي للڤيدية واليوبانيشاد وهي امتزاج العقيدة الڤيدية للتضحية بالتأمل اليوبانيشادي مع معادلة الروح البراهمية مع عقيدة التوحيد في البهاجاڤانا مع أنظمة السامكيها واليوجا.

والباكتي تسود كل نفاذ البصيرة التوحيدي « للچيتا » كما أنها تحصل على شرعية جديدة. ويخبرنا دهافاموني انه في الـ ٤٣ حالة التي استخدم فيها أصل كلمة « بهاج » لم تستعمل مرة واحدة بمعنى الحب الدنيوي أو العلماني أو الجنسي(١٨). ومعنى الباكتي في الـ Gida هو العلاقة الصارمة بين الرجل والبهاچاڤانت.

ومع ذلك ورغم هذا الدليل اللفظي نجد أن الباكتي في «بهاجاڤاد جيتا» تستمر في تأسيس نفسها على أعلى نموذج للحب بين الأفراد، وبينما تشير فكرة التجسيد إلى حب الله ورعايته للإنسان وحالته الروحية فإنها تشير أيضاً إلى الايمان الذي يستطيع الجسد البشري أن يحتويه إلى حد أن يتجسد الإله داخله.

---

15 *Kena Upanishad*, 2-28.
[illegible] *[illegible]ina-Upanishad*, 6-23.
17. *Svetâsvatâra-Upanishad* [illegible] *[illegible]ankarabhasyasahit* (*Svetâsvatâra Upanishad* with the Commentary of Sankara), 263.
18. M. Dhavamony, *Love of God*, 38.

والتجسد لا يعنى فقط أن الإله يتجسد فى الإنسان بل أن «الجورو» يخرج منه. وبالإضافة إلى ذلك نجد أن الباكتى كحب بشرى تبدو واضحة فى العلاقة بين الأرچونا والـ "Bhagavant"

ودائماًينطبق لفظ "Shraddhovan" بمعنى المؤمن المخلص على البشر أصحاب العقيدة والإلتزام. ففى الفصل الرابع يعلن الـ Bhagavant أنه « لا يوجد شيء فى هذا العالم يُظهر النفس والروح حقاً أكثر من المعرفة »[19]. ويضيف : "والشخص الذى يؤمن بالجورو وبالإله معاً عندما يصر على ذلك مسيطراً على حواسه يحصل على المعرفة»[20]. والتقديس الحار الشخصى الذى يستدعيه «جيتا» يسير يداً فى يد مع الاتجاهات المتأملة المتعمقة فى التبصر اليوبانيشادى. وهكذا فإن العقيدة الدينية التى تنبع من ذلك لا ترقى إلى حد التوحيد وهكذا تظل الجيتا مرآة لاستثارة الفكر بالنسبة للعقل الهندى لقرون قادمة وسيظل نصاً محدداً لكل مدارس الڤيدا مهما اختلفت عن بعضها البعض وسيظل أيضاً أساساً للحركات الدينية الأخرى مثل «الڤايساناڤايت» و «الشاڤيستك».

وفى الجيتا تعتبر أهمية طرق الكارما « أعمال الخير » والـ Jnana أى المعرفة والباكتى رسالة متبادلة يمكن تفسيرها فى أن احداها لا يجب أن تطغى على الأخرى فى اهتمامنا بها. وعندما تقترب الباكتى من الكارما فإن حلّ مشكلة الكارما الأزلية وهى الحرية من قوانينها يصبح سهلاً وتمارس أعمال الكارما كأنها قرباناً للـBhagavant ويجب عدم الانشغال بثمارها إدراكاً بأن أفضل الخلق والأعمال هو ما يتم من أجل الخلق ذاته. ويجب أن تظل الباكتى مرتبطة بالچنانا والاً انفصلت المعرفة عن الحياة وسيسود بالنسبة لما يستحق المعرفة ، والمعرفة الحقيقة هى بالطبع معرفة النفس

" البعض ينظرون إليها كشيء مملوء بالعجب (النفسى)
والبعض الآخر يتحدثون عنها كشيء عجيب ورائع
وآخرون يسمعون عنها كمعجزة
وآخرون سمعوا عنها ولكنهم لايعرفونها إطلاقاً " [21].

ومع ذلك فبالنسبة لدارس البراهما الذى عرف النفس فكل « الڤيراز » الكتب الهندوسية مفيدة كبحيرة فى وسط فيضان عظيم[22]. ويستحق الاهتمام أن الآرچونا يجب أن يعرف الصفات الشخصية لليوجى المثالى الذى لا تهتز معرفته بتضارب

19. *Bhagavad Gita*, 4–38.
20. Ibid., 4–39,57.
21. Ibid., 2–29, 34.
22. Ibid., 2–46, 36.

الآراء[٢٣]. كما يناشد البهاجاڤانت الروح قائلاً :

" ما هو وصف الانسان يكيشافا ؟

هل يملك الحكمة الدائمة مختلطة بالتدبر ؟

هل يتحدث عن فكر مستقيم ؟

كيف يجلس ؟ كيف يمشى ؟ " [٢٤].

رداً على ذلك نجد عالم « البهاجاڤا » يرسم صورة للإنسان ذى الحكمة الدائمة فى الفصل الثانى ويستمر فى هذا خلال « الجيتا » بينما يصف فى الفصل السادس عشر صفات الانسان الذى لا يملك الطبيعة الإلهية والذى يعتقد أن : « هذا العالم خال من الحقيقة وليس له أساس خلقى ولا رب ولا سبب سوى الشهوة »[٢٥]. أما الموقف من الممتلكات ، من العلاقات المتداخلة وحتى من عادات الأكل فإنه يقع تحت ظل ثلاث صفات يوضحها الفصلان السابع والثامن عشر وتظهر الباكتى واضحة مع اتجاهات الوجودية للفكر الميتافيزيقى كما أن حاجات القلب البشرى فيهتم بها الـ"جيتا" أيضاً.

وعندما ندرس أصول البوذية والچانينية نجد أن تقاليدهما تحتوى أيضاً على أسلوب الباكتى من منبعه. وهاتان الفلسفتان لم ترثا فقط العقائد الخاصة بالكارما (التجسد) وضرورة التحرر فى النهاية من التقاليد الڤيدية ولكنهما تحتويان على النواحى الروحية فى الباكتي.

فالإيمان الباكتى الذى هو عقيدة جموع الناس كان دائماً معارضاً للنظام الطبقى ويتسم بعبادة الروح راسخة الإيمان داخل الجسم البشرى.

ولم يكن أتباع الباكتى قديماً أو حديثاً يستحوذ عليهم خلاصهم الشخصى بل كانوا دائماً مهتمين بمشاركة نفاذ بصيرتهم مسراتهم مع الجموع.

كما أن رسائل الباكتى كانت تتحول دائماً إلى معرفة عامة ومن المحتمل أن كل هذه العناصر كانت موجودة فى عقائد البهاجاڤاتا والبانشاراترا كما أنها موجودة فى الحياة الاجتماعية فى وقت ظهور البوذية والمهاريڤا.

وهكذا فإنهم ورثوا كل ملامح الايمان الباكتى فى نظمهم الجديدة . وعند تحقيق التنوير والوعى اللازمين فإن البوذى لا يكون لديه أى شك بخصوص مشاركة الجنس البشرى كله فى الحقائق النبيلة والبوذية والچينية كانتا دائماً تعارضان النظام الطبقى وتنشران المعرفة العامة على الأقل فى القرون الأولى وهكذا ظل التسلسل الهرمى للحالة

23. Ibid., 2-53, 37.
24. Ibid., 2-54, 37.
25. Ibid., 16-8, 132.

الروحية والوصول إلى مرتبة القديسين داخل البوذية والجانينية حَيان فى النموذج المعدل للجور - باكتى.

وليس معنى ذلك أن الجانية والبوذية تشتركان فى أصول الوجودية وهما تتفاعلان مع الفروض الڤيدية، فالبوذية تقدم فلسفة إنسانية ولا ميتافيزيقية واضحة أما المسائل غير الوجودية فإنها تستبعدها كأشياء غير مجدية. كما مارس البوذى سكونه الإلهى فى التأملات الدينية كما نقرأ فى كتاب « ماچهميا نيكايا » فيما يسمى « بوعظ السهم لبوذا:

« لا تعتمد الحياة الدينية أو حياة مالونكيبوتا على الاعتقاد بأن القديس يحيا أو لا يحيا بعد الموت، وسواءً كانت العقيدة تقول بخلود عدم خلود العالم فإن أشياء تظل موجود كالميلاد والكبَر (كبر السن) والموت والأسف والأحزان والتى أوصى أن تنتهى من حياتنا، وعلى ذلك فإن الحياة الدينية تأخذ دائماً فى الاعتبار ما لم أوضحه. فأنا لم أوضح أن العالم نهائى أو لانهائي، أن الروح والجسد متطابقان أو أن الروح شيء والجسد شيء آخر، أما لماذا لم أوضح ذلك ؟

فلأن ذلك لا طائل من ورائه ولأنها مسائل لا تمسّ أساسيات الدين ولا تغيبّ العاطفة ولا الحكمة البالغة لنيرڤانا » (٢٦).

ولقد اندفع البوذيون لممارسة « الباكتى » على شكل « الشفقة » ليس فقط نحو الزملاء فى الانسانية والمشتركين فى عدم الإشباع وعدم الرضا عن الوجود ولكن الشفقة لجميع كل الكائنات.

ولقد رفع البوذى « الماهايانا » شخص بوذا كموضع للعبادة وتجسيد للقانون الربانى ، وسحر الآلهة الڤيديين. خاصة «ڤيشنو» فهو يظهر واضحاً فى السرد التاريخى للبوذية. وحالة بوذا كإله وكمنقذ موجودة ضمناً فى الصلاة اليومية للبوذيين التى تؤدى حتى اليوم « تقول الصلاة : «ملاذى وملجئى هو بوذا ».

وفى القرون الأولى للمسيحية كانت النصوص الهندية الفلسفية والدينية وأتباع الهندوسية على اختلاف أنواعهم البوذيون وفصائل الچين كانوا جميعاً مقتنعين بروعة وشرعية ومقدرة طريق الباكتي. ونحن نتعرف على مبادىء الباكتى فى هذا الزمان من الملاحم والأساطير.

ولم يترسخ الوضع الدينى لكريشنا وراما اللذين كانا يعتبران تجسيداً «ليڤشنو» ولكن «باكتى الشيفا » كانت هى النموذج الشائع فى الدوائر الأخرى.

وكان تأثير الملاحم قوياً جداً - وبخاصة تلك الخاصة بعمل الآلهة العليا - لدرجة أن العديد من الشعراء والراقصين والموسيقيين والرسامين والنحاتين كانوا يمثلون ويعيدون

26. *Majjhima-Nikaya*, H. C. Warrwn, trans., *Buddhism in Translations*, 122.

تمثيل قصصهم الملحمية لقرون طويلة وبدءاً من القرن السادس حدثت تطورات في مسيرة الباكتي وأصبحت الحياة الشعرية التعبدية والخلاقة لقديس الجنوب مثل فايسانثايت وآلفار وسايفيت تعطى قوة جديدة لديانة التوحيد وبدأت ما عرف بحركة الباكتي الأولى أما في الشمال فقد انتجت البهاجاڤاتا باكتي كلاسيك في قالب البهاجاڤاتا بورانا.

وتحولت نتائج ثاقب البصيرة إلى أنظمة بواسطة العقول الفلسفية الرائعة وأسس مدارس الڤيدانيت الفلاسفة سانكارا (القرن الثامن) رامانوچا القرن الحادي عشر والثاني عشر ومادهاڤا (الثالث عشر) وڤالا بها القرنين الخامس والسادس عشر على التوالي. وبينما انهمك هؤلاء المفكرون في تتبع المعرفة لم يحاول احدهم أن يقلل من قيمة الباكتي فمثلاً سانكارا الذى كان نظرياً محضاً؛ كان يعتبر الباكتي وسيلة حقيقية لإدراك «الأعلي» وكتب هو نفسه ترانيم ونصوصاً تعبدية. ورفض أن يكون باحثاً دينياً بلا مأوى بدون موافقة أمه وأصر على أن يمارس شعائرها الجنائزية وهي تسلط محرّم بالنسبة للباحث الديني العالمي مما يدل على فلسفة باكتية متحررة من التجريدات. وإلى جانب المعالجات المختلفة للباكتي في الڤيدا والملاحم .. إلخ نجد الكثير من الأعمال منها أعمال الفلسفة مكرسة تماماً للباكتي.

وفي كل هذه الأعمال والمجالات تناقش الباكتي ليس فقط كأحد طرق الوصول إلى الانجازات الروحية وإنما تناقش طبيعتها بعمق.

أما العلاقة بين الباكتي والحب فقد تتبعها بدقة العمل الكلاسيكي نارادا باكتي سوا؟ ويتكون هذا العمل الذى قدمه كاتب غير معروف في عام ١٠٠٠ ميلادية من ٤٨ حكمة وقولاً مأثوراً وهذا العمل يثبت أن الفلسفة لا يجب أن تشرح الأشياء فقط ولكنها تستكشف امكانات الحياة الأفضل ولنشرح سوياً تفاصيل طبيعة الباكتي كما جاءت في الكتاب المشار اليه عن الحكيم الباكتي[٢٧].

وفي البداية بعد القول الأول يشرح عقيدة الباكتي وفي الثاني يؤكد أن الباكتي هي حقاً عن طبيعة « الحب الأعلى » وهذا يعني أن الباكتي هي أعلى درجات الحب وأن طبيعة الباكتي والحب واحدة.

أما الحكمة الثالثة فهي أيضاً عن طبيعة الخلود. والنص يدخل إلى أعمال الحب الأعلى الذى يعتبر بوضوح أن الحافز إليه هو نفس الحافز على الخلود أو بمعنى آخر أنه هروب من الفناء أو من الحياة العادية اليومية للوجود الإنساني والدافع في الحب هو البحث عن الارتقاء من الوجود الأدنى نحو وجود أعلى أما الحكمة الرابعة فتقول :

« وعندما يحقق هذا (الحب الأعلى) يصبح الإنسان مثقفاً، خالداً وراضياً قانعاً.

27. For the complete text and a translation, see *The Sacred Books of the Hindus*, Vol. 7. The texts cited below have been translated by the author of this essay.

ويبدو أن هذا النص يقول إن الوصول إلى الحب الأعلى هو انجاز رائع فهو يعطى مذاق الخلود ويؤدى إلى الرضاء التام. ومؤلف الحكم التى نتحدث عنها يقرر أن حبه ليس من طبيعة الشهوة ولكنه نتيجة لنبذ هذه الشهوة[٢٨]. وهذا النبذ هو ابتعاد عن التجارة الدينية والعلمانية [٢٩].

ومعنى ذلك كما يقول الكاتب هو أن الحب الأعلى ليس حباً شهوانياً ولكنه حب يجد فى الشعائر والتقاليد الدنيوية المثيرة شيئاً غير مثير إطلاقاً وبعد ذلك يتتبع هذا الكاتب تعريفات الباكتى كما قدمها علماء الباكتى وينصح بأن تمارس تماماً كما يصفها هؤلاء العلماء المقدسون وأن يحبها ممارسوها كما يحب الاله كرشنا (البقرة).

وهذا الحب ليس حباً مجرداً ولكن يمكن مقارنته بالحب الإنسانى لكن بعد تجريده من المحسوسات.

« للحصول على ترجمة كاملة كتبها مؤلف هذه المقالة اطلب » The Sacred books of the hindus – المجلد ٧.

وفى الحكمة ٢٣ ، ٢٤ يقال إن الحب دون معرفة بطبيعة المحبوب هو حب محرّم يتميز بغياب السعادة فى السعادة المعطاه للآخر وبمعنى آخر ان الحب الحقيقى الأصيل هو المعرفة بما هو المحبوب وما هى الأشياء التى يفضلها لأن سعادة المحبوب هى نفسها سعادة الحبيب والسعادة المشار إليها هنا ليس موضوعها الأخذ أو العطاء أو المشاركة إنما معناها أن سعادة الشخص تقع فى وتتكون منها سعادة الآخر يقول النص :

بسبب كره الاله للأنانية وحبه للتواضع فإن الباكتى وحدها تفوق « الكارما » والجنانا[٣٠]. (فلسفتا الأعمال والمعرفة) ». ومعنى ذلك أن الحب هو الذى ينقذ الانسان من الأنانية، والحب ليس وسيلة للحصول على الاشباع أو الرضا للنفس (ego) ولكنه لحظة تصبح فيها الذات ليس لها أى أهمية وفرص الحب أو باكتى تظل ميسرة للمتواضع والمخلص تماماً كما هى فى متناول المتعالى والعالم. وهكذا فإن طريق الحب الأعلى أفضل من طرق الجنانا والكارما. وطبيعة الحب لا يمكن وصفها بالكلمات لأنها تماماً كشىء لذيذ يتذوقه الأخرس (فلا يستطيع التعبير عنه) وهكذا فإن هذا الحب يترك الانسان غير قادر على التعبير ولكنه يعبر عن نفسه فى أمثلة نادرة لمستحقى هذا الحب[٣١]. والحب تجربة آنية وهو الدليل على نفسه[٣٢] . بمعنى أنه يمكن رؤية هذا الحب فى حياة من بحثوا عنه واستحقوا أن يجدوه ولكنه غير موجود فى الكتب ولا عند العلماء[٣٣]. ومن يملكونه ليسوا مجبرين على إثباته فهو يظهر فى شخصياتهم وفى حياتهم.

28. *Narada Bhakti Sutra, Sutra* 7.
29. Ibid., *Sutra* 8.
30. Ibid., *Sutra* 25.
31. Ibid., *Sutras* 51, 52, 53.
32. Ibid., *Sutra* 54.
33. Ibid., *Sutra* 59.

والكتاب يؤكد أن الباكتى هى أساساً إعلاء للحب الشخصى أو أنها نوع مختلف من الحب وجوائزها هى الجوائز المعروفة للحب «والتراحم» أو الأقوال الحكيمة تعرض المفهوم الهندى للحب المبنى على هزيمة الأنانية هروباً من قيود ذات الانسان الزائفة.

والباكتى القديمة قدم الزمن ازدهرت فيما عرف بالحركة الباكتية التى حركت شعب الهند ووضعتهم أمام آمال العيش الشاعرى ولقد شهدت الفترة بين القرنين الثالث عشر والسابع عشر تحولاً عظيماً فى الحياة الدينية والثقافية للهند فبدأ وكأن ثورة روحية على وشك الانفجار واتجهت اهداف الحياة الروحية نحو حب قوى لإله واحد اتخذ «إسم راما أو كريشنا» واعتبرت الشعائر والطقوس ودراسة النصوص الدينية وعمليات التأمل التى يقوم بها الكهان والزهد والرهبنة أشياء غير ضرورية وسطحية. وأصبح الحب يعرف كروح كل الديانات والابحاث الأدبية والفلسفية والجمالية وكانت تلك الفترة هى عصر ازدهار اللغات الهندية المشتركة ولغات الأقاليم لأن السانسكريتية لم تعد هى الاختيار الأول للعقول المبدعة.

وولد الأدب الهندى باللغات الحديثة فى مهد حركة الباكتى وهكذا تظل القيمة الأدبية الكلاسيكية وثيقة الارتباط بتقاليد الباكتى وظهير كل قديسى الباكتى ومعلموا (الجورو) فى كل أديان الهند وبحياتهم التعبدية وأعمالهم الشعرية والموسيقية الخلاقة كسبوا ملايين القلوب. وأقنع هذا الدين التعبدى الناس بأن الارتباط بإشرافا أو الاله موضوع العبادة - لا يتطلب شيئاً سوى الحب وأن طيبة « إشرافا » لا تعرف التمييز بين الطبقات ولا تعرف التشيع والتحزب.

وأضاف طريق الباكتى قوة زائدة كان يحتاجها الشعب الذى أتعبته وظلمته الطبقات الحاكمة التى غالباً ما كانت تشمل مغامرين عسكريين أجانب كما أنهم كانوا مستضعفين بواسطة طبقة الكهان الفاسدة وبنظام طبقى عميق الجذور، فقدمت الباكتى الكرامة والقوة وحب الحياة إلى العامة فى كل أجزاء شبه القارة كما جاء محبو الالهة والشعراء بهباتهم من أغانى الحب.

واحتوت حركة الباكتى مناصرين بارزين من البنجاب كشخص الجورو « ناناك (١٤٦٩ - ١٥٣٩) والذى أسس مذهب السيخ الدين الرابع الأساسى الذى نشأ فى الهند. ولقد أوحى الجورو لتلاميذه السيخ أن يتحدوا مع الاله خلال « ناما » أى استرجاع اسم الله فى سكون وبحب وتفكير. وعمل رجل الباكتى المقدس يتصف بحنين شخصى قوى

الدقيق.

إليك هذه الفقرة من كلمات الرجل التقى « إكناث » من القرن السادس عشر (١٥٤٨ - ١٦٠٨)[٣٤]:

« رغم أن الانسان يحاول أن يلجم مشاعره الحسية إلا أنها لا تمتثل ورغم أنه يحاول أن يلفظ الرغبات الجنسية إلا أنه لا يستطيع وهى تعود مرة بعد مرة لتعذبه ولهذا السبب أشعل الڤيدا[٣٥]. - نيران - هارى - باكتى وليس هناك ضرورة لكبت الأحاسيس فالرغبة الحسية تتوقف من نفسها فالقوة الموجودة فى هارى - باكتى عظيمة حقاً .. ».

« الأحاسيس التى يكبتها اليوجى يكرسها الباكتى لعبادة بهاجاڤانت واليوجى يعانى فى جسمه واتباع الباكتى يتحررون إلى الأبد ورغم أن الباكتى ليس لديه معرفة بالڤيدا إلاّ أنه يفهم معنى « النفس » وحالة البراهما يمكن الوصول إليها وامتلاكها والنساء والحكمة وأشياء أخرى يمكن أن تحملها قوة الشرادا والباكتى إلى الشاطىء الآخر لمحيط الحياة.

وأينما يضع الباكتى قدمه يجد طريق الإله وفى كل خطوة يتخذها يقدم قرباناً لبراهما.

إن مجهودات العقل لكبت الغرائز بالنسبة للباكتى ليست فقط غير مجدية بل غير ضرورية. فطريق الحب يقدم حياة أفضل وإشباعاً أكيداً. وحاجة الإنسان للتعليم للحالة الاجتماعية، لطبقة مناسبة لم تكن أبداً عقبة فى سبيل تحقيق البرهمان (الدين الهندوسي). وإيكناث يؤكد أن الباكتى أينما يضع قدمه يجد الاله وكل ما يفعله هو قربان. وهكذا يؤكد ايكناث ما جاء فى تجليات بهاجاڤاد جيتا أى أن الحياة الأخلاقية ليست بالضرورة نتيجة لبرنامج أخلاقى توصل إليه العقل بالحوار. فأخلاقيات الحب أفضل من أخلاقيات العذاب والدموع.

وعندما يتعرف الإنسان على أسس كل ممارساته التى تستحق أن تكون هدف حبه وتفكيره تصبح كل التدخلات الأجنبية الخلفية لاغية .. وتستمر مسيرة الباكتى فى الهند المعاصرة وتستمر حركة الباكتى بطريقة ما حتى اليوم كما يستمر احترام الناس لمن يدعون مرتبة الباكتى كأناس مقدسين ويظهر الجورو، والسادهو ، والمهاتما فى كل أنحاء الأرض ليفسروا المفاهيم الدينية القديمة قدم التاريخ لكل الناس بلغاتهم المختلفة ويستمر القادة الدينيون فى دعوتهم للناس لنبذ الطقوس التقليدية والتحزب ولاحتضان طرق الـ Nama والشيڤا. وإذا نظرنا إلى أن تاريخ أهداف الباكتى يدل على أن الباكتى كانت دائماً روح الفلسفة الهندية والتراث الدينى الهندى ولقد كانت لها مظاهر مختلفة فى الأوقات المختلفة وكانت أحياناً مزدهرة وأخرى أقل ازدهاراً فى طول وعرض شبه القارة الهندية. ولقد عملت

34. Quoted by Nicole Macnicol, *Indian Theism*, 270. Translation revised by the author.

35 Italics mine. Eknath seems to be convinced that *bhakti* originated in the ancient *Vedas* and not with the so-called *bhakti* movement.

دائماً من أجل الحب والتفكير والمقدس وطالبت كل التقاليد بمظاهر الوجود الإنسانى متجمعة.

وهكذا رأينا أيضاً أن الباكتى دفعت قضية الحياة للأمام كما أنها عضدت اكتمال الوجود واثباته فى الموت كما أنها عرضت المواقف الحياتية فى العالم وضرورة أن يكون الانسان نشيطاً ومندمجاً فيما حوله كما أنها عالجت مسائل كثيرة من بينها كيفية التخلص من شرور الحياة والتحرر منها ومن صعابها وعدم اشباعها وكيفية أن يعبر الإنسان المحيط فى دورة الحياة. أما كيف تتحول الهموم الوجودية إلى الاهتمامات النبيل للحب؟ فقد تركت الباكتى للحب فى القلب الانسانى الاجابة عن هذا السؤال كما أنها جعلت الدين شيئاً شخصياً وحولت الحب إلى حب الأعلى.

كما أن الباكتى عملت من أجل الفكر ومن أجل تجنيبة اعتراض الميتافيزيقا وأشارت نحو نقاط ضعف التعليم الكمى والتعالى الثقافى والصفوية والتعنت واحتفظت بالتساؤل الفلسفى حياً كما أنها طالبت الفكر بأن يهتم بمصدره وأن يتأكد مما يستحق التفكير فعلاً. والممارسات البوذية التأملية وانشغال الباكتى بناما أى « الكائن » ما هما إلا مثالان لمحاولات الإنسان أن يقيم طريقاً ذا فرعين متناغمين «للكائن» فى الفكر.

ولم تغفل الباكتى أبداً الإله المقدس وأشارت إلى عدم جدوى معرفة الإله ميتافيزيقيا وجعلت الإله يحتفظ بعدم القدرة عل معرفته عن هذا الطريق بل بمحاولة معرفته عن طريق الحب بقدر الإمكان. ولم تترك الباكتى العلاقة بين الإنسان والإله تنضوى تحت أى نوع من الديانات التوحيدية أو غير التوحيدية ولا تسمح بأن يكون الإله مجرد موضوع للعبادة بل هو يسكن فى كل مكان فى عالم الانسان والإله دائماً يستقبل على أنه للإنسان وحده وهذا الاستحواذ بالنسبة للإنسان هو شيء طبيعى فى الحب. ولقد أثار مؤلف النسخة الهندية « راميانا » الشاعر الباكتى «توليراس» ضجة عندما زار معبداً من معابد كريشنا وقرر أنه لا يستطيع أن يقدم احترامه له إلا إذا كان يمسك فى يده قوساً وسهماً ذلك أن تولسيداس كان منتمياً لراما بإخلاص شديد.

وهكذا فإن الحياة والحب والفكر والإله كانت جميعاً مندمجة تماماً ومرتبطة بأسلوب الباكتى الذى نشأ ونما جنباً إلى جنب مع الفيدا والذى ساد الأديان والفلسفات الهندية كما حافظ على صورة الآراء الروحية العالمية القديمة قدم التاريخ وستظل الباكتى تقدم الدين بشيء شخصى رائع وتجربة إبداعية.

أعمال هامة عن الباكتى لم تذكر

- أ. ج. أيا سامى ، علم اللاهوت فى الباكتى الهندى، سيرامبور ، جمعية الأدب المسيحى ١٩٧٠.
- سيدسڤاراباتاكاريا ، فلسفة سريحا دياجثاتا ، جزءان سانتينيكتان، فيزڤا - براتى ١٩٦٢.
- يوچين بوروف ، التاريخ الشعرى لكريشنا ، باريس ١٩٨٩.
- إ. ب. كويل ، الأقوال المأثورة لساندليا ، الطبعة الثانية كالكوتا ، انيل جويتا ١٩٦٥.
- م. داس جويتا ، « سرادا وباكتى فى الأدب الفيدكى »، فى مجلة التاريخ الهندي، الجزء السادس (١٩٣٠) ، ٣١٥ - ٣٣ ، ٤٨٧ ، ٥١٣.
- والتى إدليتز ، فيبورج ١٩٥٥.
- أدلبرت جايل ، باكتى فى ويسابدن ، أوتو هاراسويتز ١٩٦٦.
- چان جوندا.
- ج. أ. جريرسون « باكتى - مارجا فى دائرة معارف الدين والأخلاقيات، الجزء الثانى ١٩٠٩.
- يو. حسين ، عصر الغموض فى الهند ، باريس ١٩٢٩.
- جايانت ليلى ، التقاليد والحداثة فى الحركات الباكتية، ليدين، إ.ج. بريل ١٩٨١.
- ث . أوم ميونخ ١٩٥٠.
- سوسميتا باندى ، ميلاد باكتى فى الديانات والآداب الهندية ، نيودلهي، الكتب والكتب ١٩٨٢.
- س. چون بلوت فلسفة الإغراق.
- دراسة مقارنة فى أعمال باكتى وبراياتى ، دلهى ١٩٧٤.
- ليليان سيلبورن ، أعمال باكتى ١٩٦٤.
- ن. ك. سينها ، و م.ن. بول ترجمة باكتى .. باريس ١٩٦٤.
- و.س . ساين « التقاليد الهندية عند باكتى و تقاليد السيخ » ١٩٦٨.
- فارداكارى جنوب الهند، بومباى ١٩٦٦.

الهوامش

١ - يشر M. Dhavamony فى المقدمة لكتابه القيم « حب الله تبعاً لـ "Siddhanta , Saiva" يشير إلى سوء المعاملة التى يعتبر الباكتى ضحية لها على ايدى المهتمين بالتراث الهندى وعلماء الأديان سواء فى الغرب أو فى الهند. ويظل دور الباكتى عرضة لسوء الفهم بسبب النظرة الطبيعية له كمجرد ظاهرة دينية، أما وظيفته الأكبر كاتجاه وجودى مميز يظهر فى حياة المجتمع الهندى الفلسفية والجمالية والأدبية والحضارية فتظل بعيدة عن الادراك.

٢ - من أجل تحليل لغوى ودلالى ارجع إلى كتاب M. Dhavamomy ، Love of God ، ص ١١ - ٤٤.

٣ - المرجع السابق ص ٢٠.

٤ - F. Max Muller, the six systems of indian philosophy ، ص ٤٠

٥ - الريج ڤيدا Rig Veda ١ - ١٥٦ - ٣ ، ٨ - ٣٢ - ١٤ ، ٩ - ١١٣ - ١١٤ ، ٩ - ١١٣ - ٢ ، ١٠ - ١٥١ - ٢ ، ٣ ، ٧.

٦ - الريج ڤيدا ٥ - ٥١ - ١٥ ، ١٠ - ١٥١ - ٥ ، ٨ - ٩٢ - ١٩ ، ٨ - ١٠٢ - ١٥.

٧ - الريج ڤيدا ١ - ٢٥ - ١ ، ٢.

٨ - الريج ڤيدا ٨ - ٣٢ - ١٤ ، ٩ - ١١٣ - ٤ ، ١٠ - ١٥١ - ٢ ، ٣ ، ٧ انظر K. L Sheshagiri Rao, the concept of sradha

٩ - Nicole Macnicol, Indian theism ص ٩.

١٠ - M. Dhavamony, Love of god ، ص ٥٥.

١١ - T.R. V. الفلسفة الأساسية للبوذية، ص ١٠.

١٢ - R.G. Bhand arkar, Vaisnavisme Saivism and minor Religious systems ص ٢ - ١٤.

١٣ - Brahadaranyaka Upanishad ١ - ٣ - ٢٨ ارجع إلى ترجمة آر - أى - هيوم "The thirteen Principal Upanishads" اليوبانيشاد الثلاث عشرة الرئيسية . استعملت ترجمة هيوم بتصرف فى المقتطفات الثلاثة التالية.

١٤ - كاثايوبا بنشاد ٢ - ٢٣.

١٥ - كينا يوبانيشاد . ٢ - ٨.

١٦ - سيڤتاسفاتارا يوبانيشاد ٦ - ٢٣.

١٧ - سيڤتا سڤاتارا - أو بنشاد (مع تعليقات لسنكارا Sankara ص ٢٦٣.

١٨ - Love of god لدهافامونى.

١٩ - بهاجاڤاد جنبا ٤ - ٤٨.

٢٠ - المرجع السابق ص ٤ - ٢٩ - ٥٧.

٢١ - المرجع السابق ٢ - ٢٩ - ، ٣٤.

٢٢ - المرجع السابق ، ٢ - ٤٦ ، ٣٦.

٢٣ - المرجع السابق ، ٢ - ٥٣ ، ٣٧.

٢٤ - المرجع السابق، ٥ - ٥٤ ، ٣٧.

٢٥ - المرجع السابق ، ١٦ - ١٨ ، ١٣٢.

٢٦ - ارجع إلى فاجهوما نيكايا ، هـ س (ترجمة الهندوسية ١٢٢).

٢٧ - للحصول على النص الكامل والترجمة، ارجع إلى The Sacred Books of the hidnus ، مجلد ٧ والنصوص المقتبسة هنا قام مؤلف هذا المقال بترجمتها .

٢٨ - Narada Bhakli Sutra ، سوترا ، ٧.

٢٩ - المرجع السابق ، سوتر ٨.

٣٠ - السوترا ٢٥.

٣١ - السوترا ٥١ - ٥٢ - ٥٣.

٣٢ - المرجع السابق السوترا ٥٤.

٣٣ - المرجع السابق ، سوترا ٥٩.

٣٤ - اقتبسها نيكول ماكنيكول Nicole Macnicol ، التوحيد الهندى ٢٧٠. قام مؤلف هذا المقال بمراجعة الترجمة.

٣٥ - يعتقد مؤلف هذا المقال أن جذور الباكتى موجودة فى الڤيدا و ليس فى الحركة الباكتية الحديثة.

Bibliography

Works Cited

Bhandarkar, R. G. *Vaisnavism Saivism and Minor Religious Systems.* Strasbourg, 1913.

Dhavamony, M. *Love of God According to Saiva Siddhanta.* London: Oxford University Press, 1971.

Hume, R. E., trans. *The Thirteen Principal Upanishads.* London: Oxford University Press, 1921.

Jalan, M. L., trans. *Svetasvatara Upanishad Sanuvad Sankarabhasya Sahit.* Gorakhpur: Gita Press, 1965.

Müller, F. Max. *The Six Systems of Indian Philosophy.* London, 1899. Reprint, New York: Longmans, 1928.

Macnicol, Nicole, *Indian Theism,* Delhi: Munshilal Manoharlal, 1915.

Murti, T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism.* London: George Allen & Unwin, 1960.

Neil, Stephen. *Bhakti: Hindu and Christian,* Madras: Christian Literature Society, 1974.

Radhakrishnan, S., trans. *The Bhagvadgita.* New York: Harper and Bros., 1948.

Sheshagiri Rao, K. L. *The Concept of Sraddha.* Patiala: Roy Publishers, 1971.

Warren, H. C., trans. *Buddhism in Translations.* 6th ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1915.

هنرى كوربين والخيالى
نظرة على مفهوم ووظيفة الخيال الابداعى فى الفلسفة الإيرانية

بقلم :
على شريعات
Ali Shariat

ظهر لفظ «الخيالى» ، وهو مأخوذ من الفلسفة التى تعالج الظوهر الطبيعية، فى اللغة الفرنسية على يد هنرى كوربين (١٩٠٣ - ١٩٨٧). استخدم هنرى كوربين لفظ «الخيالي» فى هذا العمل كمفهوم أساسى وأساس للـ Weltanshaung. لغوياً، أخِذ هذا اللفظ من الكلمة اللاتينية Mandus Imagianalis.

أما بالنسبة لمعناه فهو مقابل لعدة كلمات فارسية وعربية متخصصة مثل عالم المثل والملكوت (وهو عالم الأرواح) والبرزخ (وهو العالم الداخلي) و الهرقالياً (وهو عالم الأرض العليا) وناكوجا أباد (وهو أرض اللامكان). جاءت كل هذه الكلمات المتخصصة من الأدب الثيوصوفى (الفلسفة التأملية) وكلها تشير إلى معانٍ قريبة جداً من كلمة « الخيال ». فهى تترجم التجربة التأملية التى تنشأ من الخيال الثيوصوفى (تجلى الله للإنسان) أو الخيال الفعال. من ناحية المكان تصف هذه الكلمات المساحة النوعية لهذا الخيال Mundus Imaginalis

وضع كوربين تلك الكلمات «الخيال» و «العالم الخيالى» و «العالم الداخلى» ليحدد، باللغة الفرنسية وبطريقة لم يسبقه إليها أحد من قبل، « نظاماً دقيقاً للحقيقة يتعادل مع الحالة المحددة للإدراك »[١]. وكلمة «نظام دقيق للحقيقة» عند هنرى كوربين تعنى نظاماً خيالياً أى عالم خُلق من واقع الخيال الابداعى وهو عامل الادراك فى هذا العالم - وعلى مستوى الطبوغرافيا الروحانية يوجد هذا العالم الخيالى خارج المكان الخارجى ومستقلاً عن الخيالات[٢] . أما «حالة الإدراك المحددة» فهى تعنى عند كوربين

ترجمة : محمود عبد الرحمن فهمى.

أن هناك «إدراكاً خيالياً» يؤدى إلى ظهور حقائق خارقة للحواس تتمثل فى أشكال وأرقام فى الوعى الخيالى.

كان هناك ثلاثة أسباب وراء استخدام كوربين لكلمة «الخيالى» :

أولاً: أراد كوربين أن يميز بين الخيالى والتخيلى التى ذكر أنها تساوى «الدلالة على غير الواقعى أى تعبر عن شىء يظل خارج الوجود، باختصار شىء ينتمى إلى العالم المثالى»[٣] . ثانياً، أراد أن يصور المجال التمثيلى للخيال الإبداعى كما يظهر فى الفلسفة الإيرانية. ثالثاً ، أراد أن يؤكد الوظيفة الإدراكية والفكرية لهذا النظام الخيالي. فهذه الوظيفة روحانية وابداعية فى الوقت نفسه وبهذا المعنى تشير كلمة «الخيالى» إلى عضو الإدراك. وهذا هو العالم الداخلى أو «المناخ الثامن» الذى يأتى بعد «الحالات السبع من المناخ» فى عالم الظواهر ، بين الادراكى والمفهوم. وهكذا يوجد فقط فى الخرائط المقدسة. وأطلق كوربين على العضو المميز الذى يمكنه ادراك هذه الحقيقة الروحانية النفسية اسم «الوعى الخيالى» أو «الخيال الادراكى» [٤] .

قام كوربين بالتنويه عن الخيال فى الفلسفة الإيرانية لأنه يهتم بإحياء البعد الخيالى فى الفكر الغربى المعاصر. وإحياء هذا الخيال يجب أن يمحو التعارض التقليدى بين الروح والجسد، بين الذاتى وما هو خارج الواقع، بين الإدراكى والخيالى . فى كتابه (ميثاق الخيال) يقول كوربين : «إن الحاجة إلى هذا الوسيط الروحى هى بالتأكيد التى رفضتها الفلسفة الثنائية ، من الفلسفة الديكارتية أو من أى فلسفة مقاربة لها بشكل أو بآخر»[٥].

إن كوربين يدرك تماماً التراخى العام فى حالة التأمل وعلاقته بطريقة التفكير الإيجابية السائدة. والتى تظل محرومة من أى أساس خيالى لأنها تتبع العقل فقط وهو جوهر الحضارة الفنية التى ترفض كل ما لا تستطع فهمه أو السيطرة عليه. ومفكرنا على الرغم من ذلك على دراية تامة بالشيخوخة التى ستصيب الفلسفة العقلانية إلتى تعرف فقط كيف تتعايش مع القوانين ومعايير الطبيعة. فى المجال الاجتماعي، حيث ترتبط الفلسفة العقلانية ارتباطاً وثيقاً بطريقة فى الحياة خالية من أى عمق خيالى، لاحظ كوربين وجود ملكة الخيال عند جميع البشر بالإضافة إلى أثرها على الحياة الجماعية. واعتبر أن البعد الخيالي، تلك الصفة الحسية للحقيقة البشرية تتحول إلى «جنون الوطن» وأراد أن يعيد صياغتها فى صورة فلسفية.

بينما تترجم كلمة «الخيال» البعد الخيالى للفلسفة الإيرانية التأملية من خلال كتابات سهروردى وحتى الوقت الحاضر، فإنها تثير « الخيالى » الخاص بالفلسفة الثيوصوفية الغربية منذ كتابات باراسيلوس وجاكوب بوهيم وحتى شيلنج - وهذا هو السبب الذى جعل مفهوم الخيالى عند كوربين يصبح ابدعاً. بالاضافة إلى تميزها بالأفق العريض فإنها تسمح بالتأمل الفلسفى وتعطى مفكرنا الفرصة للجمع بين الفلسفات الفارسية الأفلاطونية ، والفلسفات الأفلاطونية الخاصة بجامعة كامبريدج. ومن هنا يظهر امكان وجود حوار بين الفلاسفة الروحانيين فى الشرق والغرب.

١ - الخيالى : المجال الإدراكى، والوظيفة الفكرية، والنطاق الأولى

١ - *التعريف والحالة الوجودية :*

يميز الفلاسفة الإيرانيون عادة بين أربعة أو خمسة عوالم طبقاً للترتيب الوجودى لها ، أى الترتيب الذى وضعته الفلسفة الوجودية. ترمز هذه التعددية الوجودية إلى المستويات المختلفة للكون وهذا الترتيب الكونى هو : ١ - عالم الحقيقة الإلهية أو عالم الأسرار (اللاهوت - علم الأسرار) ، ٢ - عالم الأجرام السماوية أو الذكاء البحت (عالم الأنوار- جبروت) ، ٣ - عالم الأرواح (الملكوت الأعلى) أو العالم الروحى، ٤ - عالم الأفكار الداخلية الخيالى أو الملكوت الأسفل، ٥ - وعالم الأجسام المادية والظواهر المدركة بالحواس أو الطبيعة (الملك - ناسوس).

على المستوى الخاص يؤدى هذا التتابع الكونى إلى وجود طبقات (المقامات) أو المحطات الروحانية. ومن الناحية الثيوصوفية يرتبط الكون بالظواهر الثيوصوفية وبمستويات المجهول (اللاهوت) للذكاء (العقل) والروح والنفس والطبيعة(٦) .

بالنسبة للمتصوفين أتباع الفلسفة الثيوصوفية مثل الشابستارى (القرن الثانى عشر) يعتبر الإنسان صورة مصغرة من العالم. وهكذا فإنه يحتوى على كل مستويات الكون(٧) . وهذه النظرية الروحية تفترض أن بداخله «مخاً داخلياً» يعطيه، عن طريق تحرير أعضاء الشعور النفسى والروحي(٨) - فرصة للاقتراب من العوالم الموجودة فى أزمنة أخرى وأماكن أخرى.

وبهذه الطريقة يمكن تعريف الخيالى بأنه العالم الداخلى للمثل والأفكار الموجودة بين العالم المحسوس والعالم المدرك بالعقل فقط. كان السهروردى شيخ الإشراق (١١٥٥ - ١١٩١) مؤسس الفلسفة الثيوصوفية الشرقية هو أول من نادى بنظرية الوجود فى العالم الداخلى الخيالى وأطلق عليه «هرقاليا» وهو يوجد فى الفجوة بين المحسوس والمدرك

بالعقل. وقد ازدهرت نظرية الوجود بسبب الاضافة والمعلومات التى وضعها مازديان أحد فلاسفة الفرس وغيرهم من الفلاسفة الفارسيين الذين وضعوا نظرية فلسفية الضوء . وهذا هو سبب استعادة أو احياء الحكمة الفارسية القديمة، على يد السهروردى[٩]، بينما ظهرت الثيوصوفية الشرقية (حكمة الإشراق)[١٠] . وأسست السلسلة الأولية للاشراقيين «الفلاسفة الشرقيين» وهكذا أيد الخصروانيون والاشراقيون نظرية استمرار العالم الوسيط. وازدهرت هذه النظرية بمجيء الاسلام وتعاليمه الروحانية.

«حين نتعلم الحكمة من الفلاسفة القدماء الذين يقولون بوجود عالم ليس له أبعاد أو امتداد، يجب ألا نسرع فى الحكم عليهم بالكذب. إذا وصلت إلى كتاب (الثيوصوفية الشرقية) فإنك دون شك ستكون قد فهمت شيئاً مما حدث قبل ذلك بشرط وجود من يرشدك وإذا لم تفعل فإن عليك أن تؤمن بالحكمة»[١١] .

وهكذا فإن السهروردى عاش فى العالم الداخلى الذى عرفه الخصروانيون من قبل. وقد يستطيع الشخص أن يصل إلى ذلك العالم بفضل علم أصول التدريس أو بحكمة تهدف إلى الانقاذ.

تأثر الفيلسوف الإيرانى الشهير الملاصدر الدين الشيرازى (القرن السابع عشر) بتعاليم السهروردى وكتاب الرحلات الروحانية الأربع أو (الأسفار الأربعة) الذى أسند كل خطط الكون إلى خطة أساسية واحدة تقوم على ثلاثية الكون : العالم المادى المحسوس ، عالم النفس وما هو وراء الحواس أو العالم الداخلى، وعالم العقل فقط. وهناك ثلاثة فروع من المعرفة تتطابق مع الأقسام الكونية الثلاثة يتطابق هذا الثالوث مع ثالوث الجسد والنفس والروح فى علم الإنسان والذى يحكم نمو الإنسان من العالم الحاضر إلى العوالم الأخرى[١٢] .

ويؤكد الملاصدر الدين على طبيعة أداة الخيال، وهى طبيعة غير مادية، وقد نجح فى التوصل إلى نتائج تتصل بالعالم الآخر : سيستمر الجسم المدرك بالحواس فى وجوده فى عوالم أخرى ولكن بصورة روحانية غير مادية[١٣] .فالإنسان ليس له وجود خيالى مادى (وجود مثالي) يستمر بذاته و لذاته فى عالم المثل. وبنفس الطريقة هناك نموذج عقلى مادى (المثال العقلي) يوجد فى ذاته ولذاته فى عالم الأفكار. وهذا ينطبق على كل وجود مادى من الموجودات ، هذا الوجود له ثلاث حالات :

١ - عقلانى ٢ - مثالى ٣ - مادى[١٤]

وهكذا فإن العالم الداخلى عند مولاسادرا هو «عالم ثانٍ روحانى غير مادى يدرك بالحواس». إنه المكان المثالى للصور الخيالية التى تضمن المستقبل وعملية الوجود وفردية الكائنات الروحانية البشرية.

تقودنا الحالة المتوسطة والوسيطة للعالم الداخلى الخيالى إلى أن ندرك أن هناك اختلافاً متميزاً بين وظيفة هذا العالم ووظيفة الصور الخيالية الموجودة فيه. من ناحية ما تتكون هذه الوظيفة من «التخيل» أى تجسيد الصور العقلية فتجعل لها شكلاً وأبعاداً، ومن ناحية أخرى تتكون من «نزع الصفات المادية» من الصور المدركة بالحواس. طبقاً للنظرية الثيوصوفية الفارسية عند فايز القاشانى (القرن السابع عشر) « تتجسد الأرواح وتتحول الأجسام إلى أرواح » لأن « فى هذا العالم تتشخص حالات الوجود والسلوك الأخلاقى وتظهر الحقائق فيما وراء الحواس فى الصور والأشكال التى ترمز إليها »[١٥] .

نتيجة لهذه الوظيفة المتناقضة ، يصبح للعالم بعدان، ويتكامل كل منهما مع العالم المجاور رغم انه يشترك فى جوهر كل عالم منهما إلا أن الخيالى يغير إدراكات الحواس وكل ما تحتويه داخل نطاقها المناسب إلى رموز. ونتيجة لذلك تقع هذه الأفكار - الصور الرمزية - تحت سيطرة الإدراك الخيالى.

فإذا ما رجعنا إلى المصادر الثيوصوفية للفلسفات الإسلامية والإيرانية، يصل كوربين إلى نتيجة وهى أن الوضع المتوسط للخيالى يعطى نظاماً أصيلاً للقوة التخيلية ويميزها عن الخيال وغير الحقيقى[١٦] . والخيالى هو «عالم الصورة و«البعث. فالجسد الخيالى يختلف عن الجسد المتخيل، فالجسد الرقيق ليس هو الجسد غير الحقيقى والجسد ليس مقابل الروح ، فالجسد قد يوجد على مستوى العالم المحسوس. وعلى المستوى الخيالى والمستوى الروحانى العقلانى وهناك أيضاً الجسد المقدس[١٧] .

٢ - *الخيالى هو «أرض اللامكان»:*

يهتم كوربين باللفظ الفارسى نا - كوجا - آباد الذى استخدمه سهروردى ومعناه «أرض اللامكان».ولكى يتجنب أى تناقض رفض كوربين ترجمة هذا اللفظ بكلمة «يوتوبيا» أى مدينة مثالية

وهى الكلمة التى اخترعها توماس مور (١٤٧٨ - ١٥٣٥) صاحب كتاب (يوتوبيا). وهى تشير إلى الغياب التام لأى مكان محدد[١٨] . وطبقاً للفكرة التى تنقلها لنا الكلمة الفارسية « نا - كوجا - آباد » ترجم كوربين الكلمة بأنها لم تشر إلى أى شيء غير الوجود دون امتداد. وقال كوربين «إن كلمة آباد تحدد المكان، بلداً ما بسكانه وزراعته وهكذا فإنها تعنى وجوداً ممتداً فى مكان. من الضرورى أن نبدأ بالثنائية القديمة بين الروح وما هو ممتد» [١٩] .

بالإشارة إلى التقاليد الثيوصوفية ومبدأ «أرض اللامكان» التى تقع خارج نطاق الكون وتحتوى على عالم الخيالى(هورقاليا) والمدن الروحانية جايالكا. يقول كوربين

«أرض اللامكان تبدأ من لحظة مغادرة الغلاف الكونى الذى يعرف كل الاتجاهات الممكنة والتى تحمل النقاط الروحانية الرئيسية والمثالية. وحين نعبر هذه النقطة يفقد السؤال (أين؟) معناه على الأقل فيما يختص بالمكان والخبرة المرتبطة به». أرض اللامكان هى «المكان الذى لا يحتويه مكان آخر وبه إجابة للسؤال أين ؟»(٢٠) .

وفى فصل أحدث من النص السابق يتحدث كوربين عن نفس الفكرة : «من المؤكد أن اللامكان يقع وراء المكان المادى حيث تحدث الأحداث والرحلات المرئية» وبذلك يعبر عن التشابه بين أرض اللامكان وفلسفة بطليموس(٢١). وهكذا فإن الرحلة عبر «اللامكان» وداخله تعبر عن بحث ميدئى عن النفس الخفية فى العالم الخيالى.

وهذا البحث هو « بشكل دقيق عبور الحد الذى يفصل المكان وهو فى ذاته المكان نفسه - لكى نترك هذا العالم لن نكون فى العالم.فالمكان الخيالى هو المكان الذى يلعب فيه الخيال دوره بحرية من خلال الرؤية والملاحم(٢٢) .

وهكذا يصبح «اللامكان» هو مكان الخيال الروحانى وهو بدوره مكان الشىء الخيالى نفسه «إن كون الشىء فى مكانه المناسب دون أن يكون فى مكانه أى أن يكون فى مركز ومحيط المكان فى نفس الوقت» يذكرنا كوربين بحديث السهروردى عن «قصة الملاك الأزرق» حيث يعلن الملاك لمن أتى ليقابله : «حيثما تذهب وأينما تكون ستصل مرة أخرى للنقطة التى بدأت منها» لأن ذلك هو «منتهى الأفق فى سمائك»(٢٣) . وينتهى كوربين إلى هذه النتيجة : « أرض اللامكان هى المكان الحقيقى والمدينة الحقيقية ... وهى أيضاً مكان التقاء البحرين » (بحر الحواس وبحر العقل) هى عالم المثال والتى ترجمتها إلى الخيالى أو الحقيقة الخيالية والتى تختلف عن اللاحقيقة أو التخيل. أما بخصوص البحث الروحانى عن اللامكان والذى تعلمه من سهروردى يقول كوربين : «إنها لاتشير إلى الحركة المحلية لنقل الجسم المادى من مكان لآخر ..... ولكن العلاقة موضوع المناقشة هى فى جوهرها علاقة الخارجى المرئى بالداخلى غير المرئى. ان التحرر من (أين؟) معناه مغادرة المظاهر الخارجية التى تغلف الحقائق الداخلية المختفية مثل النواة. بالنسبة للخارجى فإن التجربة الروحية هى العودة للوطن(٢٤) .

٣ - *الخيالى هو « أرض خيال » (لغة لاتينية)*

إن اللامكان فى الخيالى ليس هو المكان المقام طبقاً للطبيعة الجغرافية وإنما هو مكان مرئى «جغرافى نفسى» أى أنه يمكن ادراكه متطابقاً مع «القطب الروحانى» مثل «أرض الخيال» (فى اللغة اللاتينية) ومثل الصورة الأساسية لأى جنة أرضية.وهكذا يعتبر هذا

المكان النوعى وراء نطاق الإدراك الإيجابى. ولكنه يقع فقط فى إطار الإدراك الخيالى. إن «الأرض الإيرانية الأصلية، هى أحد أنواع تجسيد الخيالى. فهى تقع فى المنطقة الجنوبية أى « المنطقة المباركة» على طريق الشمس طبقاً للوصف الموجود فى كتاب الزرادشتيين المقدس Avesta [٢٥]. إنه المركز القطبى، أقصى شمال الكون، المضاء بالأضواء اللانهائية. تلك الأضواء من صنع ذاتها والشيء الوحيد المفقود هو منظر النجوم والقمر والشمس[٢٦].

الأرض الإيرانية الأصلية (Eran Vej) هى عالم الأضواء اللانهائى حيث ينتهى ظلام العالم المدرك بالحواس. هناك العديد من الفلاسفة القدماء فى الحضارة الفارسية، مثل كاى خوصروس، أيدوا نظرية الأرض الإيرانية الأصلية والذى اختار أن يتخلى عن التاج لكى ينعزل فى جبل بعيد بالقرب من «مصدر الحياة» حيث التحق بعالم الخلود. فى نهاية رحلته الروحانية، اكتسبت روح الفارس مكانة «الضوء الواقى» [x Varnah]. ومنذ ذلك الحين وضع فى مرتبة الفارس الخالد الذى عاش فى قلعة كانج داج ، فى قبضة الكأس المقدسة الإيرانية على قمة الجبل الكوني.

فى كتاب الزرادشتيين المقدس Avesta نجد ما يلى : «كانت كانج داج تقع على أعلى القمم (Alborz) وتعتمد على ألف عمود » وهى مضاءة إضاءة ذاتية بقوتها ومزينة بالنجوم على خارجها »[٢٧] . وهكذا تمثل كانج داج مركز الرؤية الجغرافية النفسية والموقع الخيالى للصراع الروحانى وقمة المعرفة التنويرية.

وطبقاً لفلسفة كوربين فإن الخيالى عند مازديان به كل الجبال المقدسة وجميع ما تحتويه وهو ما يسمى « المناخ الثامن » للخرائط المقدسة فى إيران فى قديم الزمان. نظمت هذه الخرائط طبقاً لنظام الأنواع السبعة من المناخ[٢٨] . والأرض المعمورة هى مركز هذه الطبقات السبع التى تدور حولها طبقة فى الشرق، وطبقة فى الغرب وطبقتان فى الشمال واثنتين فى الجنوب وكل هذه الطبقات تنفصل بعضها عن بعض بالمحيط الكونى الذى يحيط بها. هذه الطريقة تجعل الكون خالياً من أية روابط، أما بخصوص موقعها فهى مرتبطة بالطبقة المركزية الموجودة فى الفراغ. وتتفق مع الهيكل النوعى للفراغ.

وينقسم الجزء المسكون من الطبقات بدوره إلى سبع «طبقات مناخية» وهى أجزاء خارجة عن بعضها ومتساوية فى نصف القطر. أما الأرض الإيرانية الأصلية فهى توجد فى المركز، ويتكون المركز الفراغى من هذا المركز (الأصل) الذى يقع فى جميع أنحاء الفراغ. وبالنسبة لنظام الطبقات السبع المناخية تعتبر الأرض الأصلية الإيرانية هى الطبقة الثامنة[٢٩] .

خصص كوربين عدة أجزاء لوصف الفراغ الخيالى الذى تدركه من خلال منظور هندسى للنفس كقوة فراغية. والخيالى عند كوربين فى شكل من أشكال الأرض الخيالية فى الأرض الأصلية الإيرانية هو ظاهرة روحانية أساسية ويمكن وجوده فقط مرتبطاً بوجود ضوء. وهذا المكان المحدد يرتبط بجغرافيا مرئية وجغرافيا نفسية تقع فى مركزها « القطب المتجه نحو الشرق » أو القطب الروحانى وهو يقع عند العتبة التى وراءها العالم الآخر الذى له فراغ مادى و Eran Vej هى أرض الشرق والأضواء هى المركز القطبى للجغرافيا النفسية المرئية. لكى نعبر العتبة القطبية لابد أن نتجه إلى «ضوء الشرق» أو «البعد الورائى» الذى يمثل «القطب الروحانى فى مركز الوجود الإنسانى»[٣٠] .

إن القطب الروحانى (أو الأرض) هى الشكل الخيالى الذى يدركه الخيال النشيط وهو القوة التخيلية التى تتحول إلى رموز أى إلى «الأرض الأصلية» التى تصبح من الآن فصاعداً مركز النفس ومتحدة مع «الأحداث الروحانية وتصبح النفس هى هذه الأحداث» [٣١].

٤ - *الخيالى والمعرفة الإشراقية*

من الاستشراق إلى الأرض الإيرانية بدأت حالة محددة من الوجود والمعرفة ولكى يشرح هذا التحول الداخلى ، انتقل كوربين من الملحمة الروحانية إلى الكتابة الروحانية. فى الكتابات الروحانية فى المذهب الصوفى مثل كتابات ابن سينا والسهروردى وجد كوربين شرحاً للحالة الأصلية للوجود والمعرفة. وهكذا وجد أن الكتابة المرئية تعتبر سبباً لرحلة النفس فى الخيالى.

أما الخيال عند كوربين فيصبح فى مجال القصة مطابقاً لمشروعات ابن سينا والسهروردى عن «البحث عن الشرق» (الاستشراق) .

وهو فى نفس الوقت البحث عن «المعرفة الشرقية» (علم إشراقي) والبحث عن التكامل الوجودي. وهذه الحالة المزدوجة للوجود الإشراقى والمعرفة لا يمكن فصلها بسبب «المعرفة الشرقية» التى تتضمن إعادة معرفة شرق التنوير بدرجة عالية من التركيز والتنوير. يقول السهروردى : إن هذا التنوير الذى ينشأ من الشرق الداخلى يتحول إلى «المعرفة التنويرية» وإلى «المعرفة الحاضرة» أى «الفهم الحاضر» الذى يظهر من علاقة «شرقية» محددة، والعلاقة الإبداعية التى تعتبر، كما يقول كوربين «الأساس المبدئى للوجود والمعرفة»[٣٢]. يستمر كوربين فى الحديث عن هذا الموضوع وهذه المعرفة « هى التنوير لأنها تعبر عن الشرق وهى تعبر عن الشرق لأنها تعنى التنوير »[٣٣] .

إن البحث عن الشرق يعني، فى الروحانية، وجود نوع من الغربة التى هى مرادف للأصل المصدر والقطب الشمالى لمملكة الوجود.

إن الغريب هو الشخص الذى نزع من أصله نتيجة لفقدانه «البعد القطبى» .

إن الكلمة العربية الفارسية «الغربة» تعنى كل من «الإنتزاع من الأصل» و «النفى» وبذلك يشير الاسم الوصفى «غريب» إلى «البعد» و «الوجود خارج الأصل». والفلسفة الصوفية تدرك وجود الغربة الداخلية، ولذلك يبحث الفيلسوف عن اجتياز الغربة من خلال تجربة الطريق.

ويصبح الخيال النشيط للفلسفة الصوفية الروحانية العضو الذى تدرك من خلاله أعماق الوجود بالإضافة إلى الوسيلة للبحث البدائي. كما أن إبداع الشعر الصوفى والتأملات الثيوصوفية يولد عدداً هائلاً من الحكايات ذات المغامرات الروحانية التى تقع بين الأصل الخيالى ونصف الكرة الغربى - القارتان اللتان تشكلان حدود البحث - البلد الأصلى والمنفى.

٥ - *حكايات ابن سينا والسهروردى*

فى كتاباته الثيوصوفية يقص ابن سينا قصة رحلة النفس فى العالم الداخلى. وبطل القصة هو حى ابن يقظان يجسد هذا البطل النفس الحائرة التى تبحث عن الأصل حتى وصل إلى الملاك الحارس. «موطنى هو القدس السماوية ... وصناعتى هى دائماً الترحال : أتجول حول الكون حتى نقطة معرفة جميع الأحوال. يتجه وجهى نحو أبى وأبى هو الحارس»[٣٤] . هناك فترة انتقال لابد منها للدخول إلى هذا (العالم). يقول ابن سينا «لا أحد يستطيع أن يصل إليه أو يحترمه ما عدا «المختارين من بين جميع الناس وهؤلاء هم الذين يملكون القوة التى لم يمتلكها الإنسان فى البداية»[٣٥].

وتسير كتابات السهروردى عن «قصة الغربة الشرقية» و «قصة الملاك الأزرق» فى نفس الاتجاه. فى البداية، يبدأ تاريخ رحلة الحاج الشرقى بالوقوع فى الأسر. وأثناء «ليلة يغمرها ضوء القمر» يهرب المغترب ويصل فى نهاية الظلام أخيراً إلى سيناء أرض الأسرار. ومن هناك يصعد إلى «صخرة الزمرد الكبرى» بالقرب من «نبع الحياة» ويقابل الملاك (أو الأب) النور السماوى وهو عظيم جداً لدرجة أن السموات والأرض كانت على وشك الانصهار تحت ضوئه الجبار[٣٦] .

وحكاية الملاك الأزرق هى دليل آخر على رحلة النفس ومعرفة الذات. حيث يقول الملاك لتابعه «أنا أول الموجودات . كنت فى الماضى ضوءاً خالصاً ثم وقعت فى الأسر

فأصبحت أزرق اللون[٣٧] ». من خلال التناقض بين اللونين يشرح الملاك الرؤية الروحانية لثنائية الوجود وصعود الروح والهبوط إلى أعماق عزلة وغربة الأنا والدراية أو المعرفة التامة والجهل التراچيدى. كما يشرح الملاك للتابع كيف يتعرف على مراحل إدراك الذات وإعادة الإدراك. كما يعلمه كيف يعبر «الأنا» و «الأنت» و «الهو» ليصل إلى «المناخ الثامن» فى النهاية وهى قمة المعرفة وقمة الوجود. بالنسبة لسهروردى يحدث التحرر من الغربة وادراك الذات فى «أرض اللامكان». ورؤية العالم الداخلى هكذا تشير إلى تغير حاسم وهذا هو ما يقرره الحكيم وهو أحد سكان العالم الداخلى فهو يقول «إذا أردت رؤيتنا فلسنا نحن مصدر التغير وإنما أنت»[٣٨].

وبذلك ، تتطابق تعاليم السهروردى مع تعاليم ابن سينا بالنسبة لتحرير «الأنا» فى حيرة الغربة من حدود الوجود وقيادتها مرة أخرى إلى مصدرها الأصلى إلى قمة الوجود. فالملاك والحكيم والمرشد أو الأب، هم أشكال مختلفة للأنا التى هى بالرغم من ذلك الشكل الأصلى للذات. ويظهر التكامل الوجودى من اتحاد «الأنا» الظاهرة و «الأنا» الأساسية (أى الذات الخافية) ودون الاعتراف بالاعماق الخافية لا يمكن الحصول على المعرفة الروحية. تتكون المعرفة الروحية عند سهروردى من البحث أولاً عن المعرفة ذاتها من أجل الوصول إلى المعرفة التى تقع وراء ذاتها[٣٩].

أما التحرر الروحانى والمعرفة الصوفية فهى تتكون من الخيال الإبداعى الذى يحدث بواسطة الخيالي. وهذا الخيال هو أحياناً الفراغ النوعى للبحث البدائي، وأحياناً عضو أو أداة الخيال ويؤدى إلى أشكال رمزية وصور هى مسرح للأحداث المزدوجة التى تحدث فى معظم أعماق النفس البشرية. تحتوى الكتابات الصوفية على الثلاثى الإدراكى والإبداعى والموضوعى للخيال.

٦ - *الخيالى و « علم الخيال »*

فى الحقيقة ، هناك علاقة تشابه بين أداة الخيال أو الخيال النشيط وبين الصراع المزدوج فى العالم الداخلي. كمثل الأشكال الرمزية يلعب الخيال الإبداعى دوراً فى تنظيم وتوظيف الصور فى هذا « العالم ». وبهذه الطريقة ميزت المذاهب الصوفية فى الإسلام بين نوعين من الخيال، النوع الكونى والنوع النفسى أو النوع الآلى والنوع العقلى وهو ما يسمى بالهيكل المنفصل والهيكل المتصل[٤٠].

الأول : ينفصل عن موضوع الخيال ويبحث فى صور وأشكال العالم الداخلى.

والأخير : متلامس مع الموضوع ويمثل الوظيفة الخيالية ذاتها فى المظهر الإبداعى الإدراكى.

أما الهيكل المنفصل فهو (التجلى) أى الثيوصوفية فى الأسماء الإلهية ومن خلاله تظهر الحقيقة السماوية للوعى الخيالى الصوفي. وبهذا المعنى يتحول الخيال الثيوصوفى (التجلي) وهو ما يشبه الصلاة إلى قوة إبداعية. فكلما يستخدم يؤدى إلى إعادة ابداع الحضور الإلهى فى قلب المؤمن.

يقول كوربين فى ترجمته لكتاب ابن عربى الفيلسوف المشهور : «الخيال الإبداعى هو الخيال الثيوصوفى (التجلى) والمبدع يتوحد مع الكائن المتخيل لأن كل خيال إبداعى هو تجلٍ، وتكرار للإبداع»(٤١) .

من أجل مناقشة وتبرير الطبيعة الثيوصوفية للخيال الإبداعى تناول كوربين كتابات ابن عربى التالية :

فى الحقيقة ، الإبداع هو التجلى. وبهذه الطريقة يصبح الإبداع قوة تخيل إلهية. وهذا الخيال الإبداعى هو فى حقيقته، الخيال الثيوصوفى. كما يصبح الخيال النشيط الروحى بدوره خيالاً ثيوصوفياً (تجلياً) والموجودات التى يبدعها لها وجود مستقل فى عالمها المتوسط. فيما عدا زيفها الذى ينشأ من خيالنا، يصبح الإله الذى خلقها أيضاً تجلياً لأن الخيال النشيط للبشر ليس إلا عضو (التخيل المطلق) الخيال الثيوصوفى المطلق(٤٢). وبذلك الإبداع هو التجلي، أى جزء من حالة القوة إلى الحالة المضيئة الواضحة البينة وهكذا فهو الخيال البدائى الإلهى(٤٣) .

تأخذ نظرية نشأة الكون فى الأسماء والصفات الإلهية، بين الفلاسفة الإيرانيين، شكلاً شيعياً محدداً. على سبيل المثال الاسم الإلهى عند دما واندى (فى القرن الثامن عشر) لم يعد فكرة أو مبدأ فكرياً (مفهوماً) وانما أصبح «وجوداً حياً» أى شخصية إلهية بشرية. الأسماء الإلهية ذات الوظيفة المتعلقة بعلم الكون هى أسماء الأربعة عشر ضوءاً التى ترمز إلى محمد رسول الله وابنته فاطمة والاثنى عشر إماماً شيعياً. قول داماواندى عن الأئمة والأسماء الإلهية : «على : أنا الإسم الإلهى الأعلى. وأن الآئمة الآخرين يأتون من نسله : أننا أجمل أسماء الرب» (٤٤) . يؤكد فايز القاشانى «إن أجساد الأئمة هى أجساد مثالية»(٤٥) . أى موجودات خيالية متجسدة. إن تعريف الأسماء الإلهية تسمى صفات إلهية بشرية.

من الضرورى عند كوربين أن نميز «نظرية الخيال» منذ الإبداع الأول ومنذ فكرة أو نظرية الفيض عند الأفلاطونية الجديدة. «من الضرورى أن نفكر فى عملية ظهور الضوء وتدفقه فى حالة الممكن»(٤٦) .

يشرح كوربين الطبيعة الوسيطة والمتوسطة ووظيفة الخيال بظاهرة الرمزية فى مجال الخيال يظهر كل شىء وكأنه وسط ما بين المرئى وغير المرئى المحسوس والموجود فيما وراء

الحواس. وحول هذه النقطة عادة ما يربط الفيلسوف بين السهروردى وجيلى وابن عربى فيما يختص بالمثال الذى يضربه الفلاسفة عن ظاهرة المرايا : ١) الصور التى نراها فى المرايا ليست أشياء ولا أفكاراً مجردة. كل هذا يعبر عن حقيقة متوسطة ولذلك تتصاعد فكرة الرمز لأن الأفكار المتوسطة تمثل أو ترمز إلى العوالم التى تمثلها » [٤٧] .

ولأن كوربين يعرف «مجال الخيال» بأنه مجال مرئى تأملي، فإنه يربط التخيل والشىء المتخيل بطريقة ذكية، أى يربط النظر بالشىء الذى يراه، أو الشخص المتأمل والشىء الذى يتأمله. الصورة والوجه والمرآة. وهذا الارتباط نفسه هو موضوع «علم الخيال» وهو فى نفس الوقت علم المرايا وكل الأسطح العاكسة والأشياء التى تظهر فيها. مثل علم المناظير، يحدث هذا فى التجلى التأملى وكذلك فى الجغرافيا الروحانية ومعرفة هذه الأرض حيث أن كل شيء نراه فى العالم يوجد فى حالة غير مادية وهو ما يسمى علم التأمل السماوي[٤٨] .

إن فكرة التخيل الإبداعى تحمل أساساً الهيكل المنفصل الذى تستجيب له الأشكال والصور فى العالم الداخلى. وهذه الفكرة هى أساس علم التخيل. يستعمل كوربين مصطلحين من الأدب الصوفى التأملى وهما « القلب » و « الهمة » أو « الإرادة ».

القلب هو عضو المعرفة ومعرفة الله والأسرار الإلهية وعضو الإدراك والتذوق[٤٩] . يتناول كوربين التكوين الفسيولوجى [٥٠]. الذى يجعل للقلب وظيفة Theandic لأنه يستطيع رؤية الله (صورة الحق) ولأن القلب هو العين التى ترى الله وتعرفه [٥١] .

ينتقل كوربين من وظيفة القلب إلى الأرادة « القوة الإبداعية » (الهمة) وقام ابن عربى بتوضيح وظيفتين للإرادة « توضيح الظواهر النفسية والإدراك الروحانى أو التذوق أى «يكتشف تجلى القلب» تلك الظاهرتان تكونان «الابداع الإلهى» وهنا يؤكد كوربين الإرتباط بين رأيه ورأى ابن عربى فى ذلك من خلال الوهم يستطيع جميع البشر الإبداع، وتخيل أشياء توجد فى مخيلتهم فقط. تلك هى الحالة العامة، ومن ناحية أخرى تعمل الهمة على ابداع شيء خارج مجال هذه الصفة » [٥٢].

إذا تحولنا عن هذه العناصر التكوينية « لعلم الخيال » يصل كوربين إلى هذه النتيجة:

« لدراسة علم القلب لابد من إدراك التحول الإلهى أى كثرة وتحول الصور التى فيها تتجلى الذات الإلهية أينما كان ذلك شكلاً فى العالم الخارجى أو الديانة. إنه كيفية التعرف على الذات الإلهية من خلال الرؤية.

أى إدراكها فى شكل من أشكال التجلى بفضل التركيز فيصبح المثال الروحانى مثل القرآن » (٥٣) .

وهكذا فإن علم الخيال يؤدى إلى «علم القلب» ، المفهوم الأساسى للهمة فى الحقيقة، الإبداع الجديد هو دور هذا العلم «الإبداع المستمر» كما يسميه كوربين. وهذا الاستمرار أو التجديد للإبداع «جوهر عالم الغموض ويظهر فى مكان ما ويختفى من ذلك المكان ويظهر فى مكان آخر» (٥٤) . وهذا يوحى بفكرة أخرى وهى أن الإبداع المستمر ليس تكرار التشابه وانما هو «إنه كما لو كان هو ذاته» (٥٥). ويؤكد كوربين كلام ابن عربى :

عندما يُظهر الموجود الإلهى ذاته من خلال هذا الوجود الذى يتكون من الخيال الشيوصوفى ويظهر فقط فى تناسق مع جوهر هذا الخيال وليس مع ما هو فى ذاته ، يوجد فى ذاته » (٥٦) .

لا يمكن أن نفصل علم الخيال عن تفسير الرموز وعن ترجمة المعنى المختفي. ويؤكد كوربين هذا من خلال العمل.

إن إدراك العالم الوسيط. بواسطة الهمة، يكشف الوجود الخيالى (حضارة الخيال). والتفسير الرمزى عند كوربين هو التفسير الإبداعى بمعنى أنه يحول الأشياء إلى رموز ويجعلها توجد على مستوى آخر من الوجود وعلى مستوى أعلى من الظواهر الخادعة وهكذا يقترب من واقعها الملموس.

على عكس التفسيرات التى تنشأ من الرمزية التى تعالج دلالات الظواهر الطبيعية (٥٧).

ومن الضرورى تحويل الصور بالحواس إلى أصلها أى إلى صور خيالية لكى نصل إلى معانٍ أعلى. أى أن نسير عكس الإتجاه، (تحويل الصور الخيالية إلى الصور المحسوسة التى نشأت منها أصلاً) معناه أن نهدم إمكانيات الخيال (على سبيل المثال، نتعرف على المعبد الغامض من خلال عمود واحد نصف مرئي، ونطابق بينه وبين معابد مادية أخرى بينما تطابق المعبد المرئى مع المعبد الغامض يدل على نزع صفة المادة) (٥٨).

٢ - المواجهة

١- الخيالى والمتخيل :

الخيال هو العالم الداخلى وقوة التخيل تبدو كحقيقة واقعة للعقل الشيوصوفى وهكذا، يمكن التمييز بينها وبين التخيل وهو التصور فى مجال علم النفس والفلسفة.

وأداة التخيل هى أساس الصور الخيالية والرمزية فى القصص، مثل صورة الملاك الذى يجسد المناطق المظلمة والمناطق المضيئة فى النفس البشرية. ولكونها مساحة مرئية فهى مجال للرحلة التأملية للشيوصوفية بالإضافة إلى الفروسية الروحانية للعالم الصوفي. وبفضل هذه الفروسية يصل الفيلسوف إلى قمة المعرفة الروحانية. (العرفان). يؤكد الخيالى وجوده كقوة ابداعية وإدراكية من خلال وظيفتيه الخيالية والمكانية.

ولكى يؤكد حقيقة الخيالي، يصر كوربين على ابراز دوره الإدراكى. ولذلك فهو يؤكد على اختلافه عن (التخيلى). وبذلك يصل إلى نتيجة لجميع التفسيرات الخاطئة التى ترجع قوة التخيل إلى التخيلى أو التصورى أو التقديرى.

إن وضع الحقيقة فى مقابل التخيل أو اليوتوبيا يشبه الخلط بين الرمز والقصة الرمزية، أو بين شرح المعنى الروحى مع التفسير الرمزى (٥٩).

وبنفس الطريقة يستنتج كوربين أن الرجل الذى له علاقة بالتخيل يفقد قدراته ويتجول فى عالم اللاحقيقة الذى لم يدركه من قبل.

يأخذ الارتباط شكلاً تدريجياً بالنسبة لقوة التخيل ذاتها. إذا حاول أحد تعريف هذه القوة باسم «الوهم» سيعتبر هذا العالم مجرد يوتوبيا وأن الشخص الذى يصدق هذا الوهم هو شخص يوتوبى.

وهذا الشخص لا يتمتع بطبيعة متزنة لأنه لا يملك قوة التخيل التى تخضع لوظيفة إدراكية، وقد يتهم بالتخريف أو المرض النفسى أو انفصام الشخصية إلى آخره (٦٠).

طبقاً لفلسفة كوربين، لاكتشاف القيمة الشعرية للخيال الإبداعى لابد أن ندرك أنه «شيء مختلف» عن عضو التخيل والزيف.

ولكن هذا الإدراك ذاته يفترض وجود الميتافيزيقا التى تضمن مكانها فى مستوى متوسط من الوجود بين عالم العقل وعالم الحواس، ليتحدد محور وظيفة القوة الإدراكية التى يعتبر العالم المتوسط فيها هو الشيء المناسب(٦١).

يؤكد كوربين مرة أخرى أن «الخلط بين المتخيل والخيالى يجعلنا غير قادرين على فهم الأشكال والأحداث التى هى ليست أسطورة ولا تاريخاً. وهذا الفشل فى فهمها دون شك يصبح أخطر دليل على القارة المفقودة أو الخيالى غير المنظور وهو بعيد جداً وقريب جداً فى الوقت نفسه حسب إدراك الفرد له. وهو يرتبط بعالم «يختفى عن الحواس وعلينا إعادة اكتشافه فى اليقين الموضوعى له»(٦٣).

٢ - الخيالى والمفهوم الأفلاطونى :

هناك مستويان محددان، العالم الداخلى وهو يختلف عن العالم الأفلاطونى فى الأفكار والنماذج والمفهوم.

المستوى الأول يرتبط بالموقف الوجودى للعالم، والثانى بالطبيعة المحددة للصور ووظيفتها.

أما بخصوص المستوى الوجودى وبالتحديد للعالم الداخلي، فإنه يقع أسفل العالم المفهوم عند أفلاطون وأعلى من عالم الحواس. وهكذا وكما رأينا من قبل يقع الخيال فى العالم المتوسط بين المحسوس وما وراء الحواس.

ويشترك فى هذين العالمين المتجاورين. نستنتج من ذلك أن وظيفته الأساسية هى التحول الروحانى للأشياء المحسوسة وتجسيد لما وراء الحواس. وبذلك يهرب العالم الداخلى من الثنائية المحددة المعالم فى نظرية أفلاطون التى تقسم الكون بين ما ندركه بالحواس وما هو مفهوم دون إدراك حسى.

بالإضافة إلى ذلك طبقاً للترتيب الطيفى للعوالم التى وضعها الفلاسفة الصوفيون يقول شيخ الإشراق سهروردى أن هناك عالماً من الموجودات البدائية النورانية «عالم الأمهات» ويوجد وراء العالم المفهوم. هذا هو عالم «الأنوار المتسيدة» أو «الأنوار الملائكية».

اكتشف السهروردى وجود هذا العالم بفضل معرفته بعلم الكون عند مازديان ، عالم «أنوار المجد». كل موجود فى عالم الأمهات هذا يجد مصدر ضوئه أى النار الأصلية أى ملاكه الشخصى[٦٤] .

كل ملاك نورانى له توأمه الروحى وهذه المخلوقات النورانية هى جزء من الترتيب الكونى الذى ينقسم إلى مجموعتين من ناحية الترتيب الطولى أو الأفقى فكل منها يحتوى إما على سلسلة طولية أو سلسلة عرضية [٦٥]. والعالم الداخلى جزء من هذه العوالم التى تقع فيما وراء الحواس ولا تدخل ضمن نطاق رؤية أفلاطون للمفهوم. أما بخصوص صور العالم الداخلى فيمكن ادراكها بطريقة مختلفة عند أفلاطون وفى فلسفة السهروردى يمكن تفسيراً الصور بعلاقتها الملائكية فهى تصبح ملائكة أو أسياداً لأنواع موجودة فى هذا العالم ولا تدرك بالعقل أو الثنائية الواضحة المعالم.

كل هؤلاء الملائكة هم أرباب النور أو الطلاسم ويكونون معاً الفصائل المتجسدة. ولم تعد فكرة الملاك السيد هى الفكرة التى نادى بها أفلاطون. وعلى العكس هذه الفكرة هى المرشد للحياة الروحانية عند الاشراقيين. وتفسير نظرية الملائكة طبقاً لأفكار أفلاطون أو

تأويل نظرية الأفكار هو باختصار ما يعتبره السهروردى أثمن وأقيم ما في النظرية الإيرانية القديمة وجميع قراراتها الخاصة بعلوم الفيزيقا وعلم النفس والكون وما وراء الطبيعة[٦٦] .

هناك فلاسفة من إيران يعتبرون فكرة أو نظرية الملائكة مثل « المثل المعلقة » . لأن العالم الداخلى له صفات المرايا والصور غير المادية التى توجد فيه مثل صورة المرآة[٦٧] . فى صورة العالم الذى تنتمى إليه «الصور المعلقة» تلعب هذه الصور وظيفة مزدوجة وهى وظيفة روحانية. فهم يترجمون إلى أشكال متضادة وهكذا تمثل أشكالاً متضادة ومتصارعة. و«الملاك الأزرق» و «الملاك جبريل» عند السهروردى ينتميان إلى مجموعة الصور فى العالم الداخلى الذى يواجه الإدراك المرئى للغموض. والملاك الأزرق يذكرنا بلون الصباح والشفق فى المساء أى مزيج النهار مع الليل والنور مع الظلال، أو الوعى مع اللاوعى.

والملاك جبريل يتطابق مع الرمز النفسى الروحي. فالملاك بجناحيه يرمز إلى الضوء الخالص (الجناح الأيمن) والظلام (الجناح الأيسر) وهكذا فإن الملاك يوقظ الثنائية المرئية أو الظاهرة الثنائية للذات قبل أن تمر بتجربة التحول الدخلى[٦٨] .

وتتمتع الصور الرمزية للعالم الداخلى بوظيفة إدراكية ذات نوع نفسى، بمعنى أنها بعيدة عن الضوء الخالص كما هو الحال عند أفلاطون.

وأخيراً من الضرورى أن نوضح أن الإشارة إلى أفكار أفلاطون تبعد كل البعد عن الفلاسفة الايرانيين. وفى تلك الحالات هنا إشارة إلى ملائكة النور عند أفلاطون (المثل الأفلاطونية النورانية) كما يقول كوربين[٦٩] . وهو لفظ يسمح لنا أن نميز أفكار أفلاطون والصور الخيالية - حتى عندما تختص المسألة بمثل أفلاطون فإن الفلاسفة مثل ميرداماد (القرن السابع عشر) يفسرونها غالباً بعلاقتها بعلم التنبؤات وطبيعة المرسلين[٧٠] .

٣ - الخيالى عند كوربين بين الشرق والغرب من الأفلاطونية الإيرانية إلى أفلاطونية كمبريدج

رغم أن الخيال، فى الحضارة الغربية، من أرسطو إلى سارتر، كان هو موضوع الإدانات الفلسفية، يلتقط كوربين مظاهرة فى سياق التاريخ الحضارى الغربي، وهذا يسمح بوجود ارتباط بين ما يسمى بالأفلاطونيين الإيرانيين (الذين قاموا بتفسير فلسفة أفلاطون) وبين الأفلاطونيين فى كمبريدج. هذه المقارنات هى إحدى الموضوعات الهامة فى

هذا الكتاب لأنها تحقق هدفاً ثلاثياً : أولاً: تحديد الشبه بين المؤسسات والرؤى الخيالية لهؤلاء الفلاسفة وثانياً: ايجاد تشابه بين بعض الأفكار الأساسية ، ثالثاً : تأكيد الترابط مع عالم أفكار أفلاطون أو مع الأفلاطونية الجديدة.

الفيلسوف النورماندى نيكول دور سام (١٣٢٥ - ١٣٨٢) هو أحد الفلاسفة الأفلاطونيين فى كامبريدج الذين كتب عنهم كوربين كثيراً. وألبرت الساكوتى هو أحد أعظم فلاسفة آخر القرن الرابع عشر وأحد الرواد الذين عرفوا كيف يكيفون اللغة الفرنسية لأغراض علمية وفلسفية. وكان عمله من أهم الأعمال التى كتبت فى اكسفورد عن نظرية الأشكال العرضية. وفى مقارنته للطبيعة عند أرسطو أوضح أن هناك تحليلاً جديداً للحركة. ان فكرة خطوط العرض التى استخدمها علماء القرن الرابع عشر ليصفوا أبعاد الحركة وسرعتها تدل على التنوع الأولى للسرعة عند أورسيم. بفضل هذه التكوينات الهندسية الجديدة «أدرك أورسيم القانون الذى بمقتضاه تتزايد المسافة التى قطعها شيء متحرك وكان موضوعاً الحركة مختلفة من قبل»[٧١] . وهذا الاكتشاف العلمى يرجع الفضل فيه إلى جاليليو[٧٢] .

اجتذب أورسيم انتباه كوربن بسبب نظريته فى الهندسة التحليلية. تحدث كوربين عن قدرة أورسيم الفكرية العبقرية «النتيجة هى أن نظرية البعد الرابع هى الفكرة الخاصة بالصفة المادية للأشياء»[٧٣] .

أخذ كوربين عن أورسيم «فكرة الإظهار الخطى للمتنوعات النوعية» أى الأشكال الهندسية التى اكتسبت شكلاً نوعياً[٧٤] .

«نيكولاس أورسيم أراد أن يجعل البديهة المكانية شيئاً ممكناً بالإضافة إلى التأمل الخيالى بفضل الأشكال الهندسية (التى هى مساوية) للظواهر النوعية»[٧٥] . ثم يتوصل كوربين إلى هذه النتيجة : تلك الأشكال تخفى عنصراً نوعياً. وتصل إلى شىء مختلف عن العلم النوعى الذى يساوى الطبيعة الحديثة.

وهكذا تبدو وكأنها تجعل أورسيم أب الهندسة التحليلية كما أراد «بيير ديوهم»[٧٦] . وهكذا، يحاول كوربين أن يقيم تكاملاً بين منظورا أساسى خيالى مرتق، ويعقد مقارنة بين اكتشافات أورسيم للإضافات التى وضعها الفيلسوف الإيرانى حيدر أمولى وهو معاصر لأورسيم الذى بنى فكرته على قوانين الجبر الخيالى والفلسفي[٧٧] بالإضافة إلى ذلك، يعتبر كوربين أن أورسيم : « يعمل فى نطاق متغير داخل الحدود التى تحدث بها تغيرات من حيث الكثافة واللين[٧٨].

وقد وجد فى فلسفة مولاسادرا تركيزاً وتدرج الوجود (حركة وجودية تحمل كل الموجودات فى حركة صاعدة هابطة) وهو ما يساوى فكرة « تركيز الأشكال » و «الامتداد » الحركى ولكن باختلاف واحد وهو أن أورسيم يقدم بشكل هندسى الفراغ التى يقطعه الجسم المتحرك فى حركة متنوعة. وهذا الإمتداد يظهر فى خط طولى وتركيزه فى خط عرضي. وهكذا يقول مولاسادرا : «إن فكرة التركيز للموجودات تؤدى إلى أشكال الوجود أى جوهر الوجود ...... إنه يبدأ من ذاته كعلم للظواهر وحركة الوجود » (٧٩) .

كما يظهر اسم هنرى مور فى كتابات كوربين، «إنه نفس العالم الخيالى الذى يظهر ويكتشف ما وراء الطبيعة وإنه يتحول إلى مهارة روحانية عند الملا صدر الدين الشيرازى وهنا أيضاً تظهر الصفة المادية التى لا يمكن الحصول عليها فى عالم تحكمه ثلاثة أبعاد »(٨٠) .

يفترض كوربين أن هناك مطابقة بين المادة الروحانية لهنرى مور(٨١) .

هذه الفكرة الخاصة بـ «التناسق الروحانى» تدل على وجود «البعد الرابع» الذى يماثل البعد الحسى الخامس للعالم الخيالى(٨٢) . وأخيراً ، عندما يشير كوربين إلى فكرة «التفوق التدريجى للمادة» عند مولاسادرا ، قارن هذه الفكرة بفكرة مور عن «المفهوم الذى يحل مشكلة ثنائية الفكر والإمتداد ، التى نادى بها كثير من الفلاسفة الغربيين» (٨٣) .

أما چاكوب بوهيما (١٥٧٥ - ١٦٢٤) من فلاسفة كامبريدج الأفلاطونيين فقد تكرر ذكره عند كوربين وكان من أعظم الشخصيات اللوثرية فى الفلسفة الروحانية الغربية وأحد مؤيدى الرومانسية الألمانية. يشرح لنا كوربين نظريته فى الجدلية الخاصة (بالإرادة) و (الحرية) يقول بوهيما : إن الصراع بين الأضداد مثل الحب والكره، والضوء والظل، يولد بالضرورة أشكالاً جديدة من الوجود والمعرفة. إن علم الكون عند بوهيما يهرب من ثنائية القرون الوسطى التى تعتبر الطبيعة أساس وجود الذات.

من تلك النظرة، تتحول كل الموجودات إلى أرواح وكل القوى الروحية تتجسد طبقاً للترتيب الكونى الذى يبدأ من الأعلى إلى الأدنى أو العكس. يقسم بوهيما الظواهر النفسية إلى ٧ أشكال أو درجات : العنف والرغبة ، المرير والشائك ، الألم والحساسية ، النار ، والروح ، والفهم ، والرغبة ، والضوء والحب ، والكلمة المنطوقة ، والصوت ، واللغة ، والوجود ، والإناء (٨٤) . يرى بوهيما هذه الظواهر كروية مترابطة. «كل هذه الأشكال السبعة تمثل شيئاً واحداً وهى فقط وحى من الله من خلال الحب والغضب والأبدية والوقت» (٨٥) .

يتمثل الخيال النشط عند بوهيما فى قوة التجلى التى تنبعث من الجوهر الإلهى أو «النورانى» وتتحول القوى التى تقع فيما وراء الحواس إلى درجة خارجية. فهى تصبح وجوداً أو مادة(٨٦) . يتفق الوجود المادى مع الشكل السابع من الطبيعة الخارجية أو «المجال الخارجى للسموات حيث يوجد شكل الله فى هيئة نور وقوة نارية وضوئية(٨٧) . إن تجسيد قوى الطبيعة عند بوهيما هو نفسه مثل تداخل «الأرواح والموجودات» التى تكون دائرة « الحياة الأبدية » التى تبدأ من الشكل الأولى للمادة الأولى. يرى بوهيما أن الكون الملىء بالظلال يشمل الكون الصغير للبشر وينتشر فى صورة كون روحى»(٨٩) .

تتميز تعاليم بوهيما الفلسفية بنظرة خيالية للسحر والتى تعتبر «جوهر» هذا التقديم يربط الجوهر بالرغبة والإرادة بالخيال.

«إن السحر هو أصل الوجود وجوهر جميع الأشياء لأنه يصنع نفسه ويفهم بالرغبة. وهو فظى ذاته ليس إلا إرادة. تلك الإرادة هى السر العظيم لجميع العجائب والأسرار وتولد عن طريق الخيال.

السحر هو الروح والجسد هو جسده ولكن الإثنين شىء واحد هو تكوين الحكمة الإلهية(٩٠) .

يؤدى التأمل العميق عند بوهيما إلى تأكيد تصاعد عملية التحول عند الإنسان بوجود الأنا الإلهية فى أعماق القلب.

« يولد رجل جديد روحانى وله أفكار الإله وإرادته .. حتى تأخذ الشجرة فواكهها من العلم الإلهي. ثم تقع القشرة الخارجية وتظهر شجرة الحياة الروحانية شامخة فى حقل الله(٩١) .

وهكذا فإن هناك تشابهاً بين مظاهر أساسية معينة لصوفية بوهيما والصوفية الإيرانية وإن قاعدة الخيال الصوفى لتنشيط أو إظهار الظواهر النفسية الروحانية فى شكل أجسام وإدراك الحب كقوة تحويلية وفكرة التحول فى نفس البشر، كل هذه الأشياء وغيرها ، هى بعض مظاهر الخيال البوهيمى.

فى نظر كوربين، يرتبط عمل بوهيما مباشرة بعمل إبن عربى ونوفاليس فكل منهما يحول الخيال النشيط إلى خيال صوفى ذى رؤية صوفية ويأخذ شكل القادر على إدراك الملك والنورانى وتوأم النفس(٩٢) . إن تأويل المذهب الشيعى الإسلامى يثير التأويل النبوى بالنسبة لبوهيما (٩٣) . تذكرنا فكرة بوهيما بفكرة السهروردى (الوجود الشرقى) عن الإشراقى وعلم الإشراق(٩٤) . بنفس الطريقة التى تسمى المادة الأولية وتثير «أداة الذكاء» (العقل) عند ابن سينا وهى أيضاً تعتبر شكلاً ملاتكياً وللنفس السماوية»(٩٥) . بعد كوربين ظهر آخرون يؤيدون نظرية المادة الأولية التى قدمها سيمنانى (القرن الرابع عشر) فى شكل ٧ مراكز أو أجسام لطيفة يتكون منها ذلك العالم الغامض(٩٦) .

على المستوى الكونى يلاحظ كوربين أن هناك تشابهاً أساسياً بين الكون الروحانى عند بوهيما والأرض النورانية فى هرقاليا عند الفلاسفة الصوفيين(٩٧) . تشير نظرية بوهيما إلى علم ما وراء الطبيعة عند مولاسادرا التى تعتمد على فكرة «المادة الميتافيزيقية» و «المادة اللطيفة» التى يجمع الصوفيون على أنها مبدءاً سلبياً لأشكال الظهور. وكان يُعتَقَد أن هذه «المادة غير المحسوسة هى أساس العالم الخيالى للخيال المنفصل»(٩٨) . ولذلك فإن ترتيب العوالم وتعددها يعتبر منظوراً مشتركاً يتقاسمه بوهيما والفلاسفةالصوفيون(٩٩) .

إن فكرة بوهيما هى أحد العناصر الرئيسية عند كوربين والتى جعلته يجد علاقة رابطة بين بوهيما والسهروردى. لقد وجدنا من قبل كيف كانت قصة الغربة مثل قصة الملاك هى قصة النفس الروحانية. إن ظاهرة الغربة أو الإنعزال عن «الأنا» وظاهرة اليقظة (للوعى) هما طرفا القصة ، قصة الروح ورحلتها فى العالم الداخلى. وقد وضع كوربين هذا فى اعتباره حين تناول فكرة العالم الصوفى الألمانى (هيما) «لأن العالم المصغر هو انعكاس للعالم الاكبر فتصبح الذاكرة هى الحكيم الذى له علاقة بالقوى الإلهية والكونية» .

كما أننا عرفنا أن سهروردى يعتقد أن كل فضيلة من الفضائل لها ملاكها الخاص(١٠٠) . يربط كوربين هذا النوع من اليقظة بقوة الأشكال الخيالية التى تنشأ من الخيال الإبداعي. «إن محتوى الذاكرة هو الأشكال الروحية الداخلية التى تعتبر الذاكرة هى كنزها أى كنز الخيال»(١٠١) .

وأخيراً يعبر كوربين عن اعجابه بشلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤) لفلسفة التاريخ ووضعه فى نفس المستوى مع فلاسف كمبريدج الأفلاطونيين. كما ذكر اسمه مع بوهيما وفيشت وفرانز فون بادر وسولو فيف و غيرهم.

كان شيلنج قارئاً ممتازاً لبوهيما الذى قال عن فلسفته الصوفية إنها «فلسفة تأملية غامضة» و «منهج» احتوى على متضادات قوية للعقلانية التى «لم تنتصر فى أى عصر حتى الآن» منذ عهد أفلاطون(١٠٢) .

اقترح شيلنج نفسه «أسطورة العصور» التى ظهرت فيها موضوعات بوهيما فقد ربط بين قدوم المطلق وضم ترتيب القصص.

وهكذا ضمت هذه القصص فلسفة التاريخ تاريخ «الإبداع» و «الهمجية» إلى ظهور المسيحية. وينتقل شيلنج إلى الأفكار التى ظهرت من الأفلاطونية وجعل المطلق هو بداية البداية(١٠٣) .

الوقت عند شيلنج له نفس أبدية المكان أى توصل إلى فكرة «اللاوقت» أى (أبدية الأشياء تنعكس فى الوقت ونفى الوقت ...) والأبدية الحقيقية ليست هى الأبدية مقابل الوقت، وانما هى تحتوى الوقت ذاته[١٠٤] . ومن تلك النقطة يصبح الموت هو حقيقة الحاضر. أما الخيال عند شيلنج فهو يحتل مكاناً وسطاً بين مهارة المعرفة ومهارة الإدراك «انه يظهر عندما تصل المعرفة إلى نهايتها وقبل أن يبدأ الإدراك»[١٠٥] . ومن هنا تظهر فكرة الصوفية التى تدرك المطلق على أنه شيء مُدرك[١٠٦] . فالخيال هنا هو قوة إبداعية ادراكية روحانية. إن اشارة كوربين إلى فكرة فلسفة التاريخ ترتبط بالحقيقة القائلة إنه كان قارئاً لشيلنج. عندما قدم كوربين ، على سبيل المثال، منظور «علم الظواهر المقارن» الرجل فى التاريخ، والتاريخ فى الرجل، فإنه عارض «التاريخ الروحانى» وأيد فكرة شيلنج عن قداسة التاريخ. «لا يستطيع الإنسان تتبع أى نوع من الفلسفة فى التاريخ الروحى إلا من خلال «فلسفة التاريخ» كما أطلق عليها شيلنج وشرحها فرانز فون بادر. ويلاحظ كوربين أيضاً عند شيلنج عدم وجود أو ظهور التجسيد الإلهى[١٠٧]. ولكنه لاحظ وجود «الروحانية المجسدة» وربط بينها وبين «الأجسام اللطيفة» بعلاقة التوازى[١٠٨].

٤ - النتائج

نستطيع أن نتوصل من خلال الترتيب الخيالى عند كوربين إلى إستنتاج حقيقة وهى ضرورة التمييز بين « الخيالى » أو الخيال الإبداعى وبين «التخيل». هذا الاختلاف كان مهملاً مذ عصر أرسطو ثم قام الأفلاطونيون الإيرانيون بإحيائه وقدمه فلاسفة كمبريدج الأفلاطونيون فى مستويين محددين هما المستوى الوجودى والمستوى التفسيرى فعلى المستوى الوجودى يصبح التخيل هو غير الحقيقى أو غير الموجود ووظيفته الأولى هى إعادة الصور التى سبق رؤيتها كما قال أرسطو[١٠٩] . وفلاسفة معاصرون[١١٠].

هذه الاشباح والأوهام تدب فيها الحياة بواسطة العاطفة[١١١]. ولذلك فالتخيل قد يوصف بطريق الخطأ بأنه الخيال أو «عدو العقل»[١١٢]. أو «المعرفة العقلانية»[١١٣]. وأخيراً يعمل التخيل على مستويات الأسطورة والقصة والشعر وبذلك فهو يأخذ شكل الحلم أى يكون هناك موضوع للتخيل. وبهذه الطريقة يعتبر مصدر سعادة وعزاء على حد تعبير فرويد[١١٤] . من خلال وظيفته المزدوجة فى إثراء الحقيقة يحمل التخيل مثل الأحلام الموضوع إلى عالم «السيريالية» بالقرب من عالم الخيالات وهو عالم منفصل عن الحقيقة ولكنه يبدو وكأنه حقيقى[١١٥] . تماماً مثل الصور الخيالية التى تظهر

لنا وكأنها حقيقة[١١٦] . قد يبدو الشيء المتخيل وكأنه وهم أو شبح وهى فكرة مقاربة لمفهوم سارتر عن الخيال والتخيل. هذا المفهوم لا يعترف بوجود خيال له قواه الإدراكية الخاصة به وبذلك يخلط بين الخيال والتخيل. يقول ساتر : عن التخيل «إن موضوع الصورة غير حقيقى ولكى نعمل فى تلك الأشياء غير الحقيقية لابد أن نشطر أنفسنا إلى نصفين أى لجعل أنفسنا غير حقيقين»[١١٧] .

على عكس التخيل تأتى القدرة الإبداعية أو الخيالى. فهى تجعل الوجود الإنسانى ممتداً فى عالم الأشباح أو حتى فى عالم غير حقيقى وغير مدرك حيث تولد نماذج جديدة من الوجود والمعرفة يقول كوربين : تقع أحداث النفس فى هذا العالم وتشغل «مكاناً» فالأحداث لها حقيقة وترتيب روحانى يهرب من النطاق الضيق للإدراك الإيجابى ولكنه يدخل فى إطار أو مجال الإدراك الخيالى.

فيما يتعلق بمعرفة الذات يلعب الخيال الصوفى دوراً هاماً لأنه الطريق الرئيسى إلى «التحليل الذاتى» تنشأ منه معرفة أكبر وهى معرفة الحاضر أو معرفة الحاضر المضيئة وهى فاكهة اعادة الميلاد أو اعادة اكتشاف الذات أو «مصدر الأضواء» وهى غير مرتبطة بالإدراك الإيجابى ولكن مرتبطة بما هو « فوق الوعى » الخاص بالإدراك الخيالى للنطاق الكونى وتنشأ «المعرفة الشرقية» من التجربة الروحانية الخاصة بعلوم النفس الكونية. وتبلغ المعرفة الروحية قمتها عند نهاية البحث عن الشرق وبذلك يقوم على الشكل الثلاثى للخيال: الموضوع والإدراك والإبداع.

وعلى العكس يبدو الخيالى فى القصص وكأنه يعنى (الفروسية الروحانية) للصراع البدائى من أعماق اللاوعى الخاص بالأنا إلى قمة تحقيق الذات. وبدلاً من عودة موضوع الخيال إلى المستوى الأسفل فى الوجود والتاريخ يصعد الخيال الإبداعى وينتقل الموضوع إلى مستوى أعلى بالإضافة إلى خبرته فى الزمان والمكان فى اتجاه طولى والتى تفسح مكاناً للوجود الثانى ويكتسب تكرار نفس الخبرة.

وبذلك يظهر الخيالى بشكل يشبه المادة الأولية الخاصة بالمعرفة الروحية والصراع الأولى.

إن فكرة الخيالى لا يمكن أن تحل محل فكرة التخيل أو الوهم ولذلك فالمستوى التفسيرى المرتبط بالخيال الصوفى لا يتحول إلى تفسير رمزى يكون هدفه الوحيد هو عالم التخيل.

الهوامش

١ - كوربين ، H. Corbin المساحة النوعية للخيال بالنسبة للمتخيّل والشيء المتخيل، Cahiers inkernation au de Symbolixme ٦ (يونيو ١٩٦٤).

٢ - كوربين ، عن الاسلام فى ايران En Islam Iranien الجوانب الروحية والفلسفة ، مجلد ٤ (باريس ، جاليمار، ١٩٧٢) ص ٣٣٥ الهامش.

٣ - كوربين Mundus Ineginalis.

٤ - المرجع السابق.

٥ - كوربين Pour une charte de L' ineginal, Corps spirifuel et Terre celeste De L' Iran mazdeen a l' iran shite ، (باريس) الطبعة الثانية ص ١٤.

٦ - كوربين ، عن الاسلام فى ايران ، مجلد ١ ص ٢٠٢ + الهامش .

٧ - محمد الشابستارى، بستان الحكمة، (لاهور ١٩٧٨)، صفحات ٣٩ - ٤٠ (النص الفارسى مع ترجمة انجليزية).

٨ - كوربين عن الإسلام فى ايران ، مجلد ١ ،ص ١٧٨ الهامش، أو مجلد ٤ ص ١٨٩ الهامش.

٩ - كوربين، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، الطبعة الثانية (باريس ، جاليمار ١٩٨٦ ص ٢٨٥).

١٠ - انظر شهاب الدين يحيى السهروردى «حكمة الإشراق» ، قام هـ. كوربين بكتابة مقدمة وهوامش ونشر النص الفارسى فى مجلدين (اسطنبول ١٩٤٥)، (الطبعة المنقحة طهران - باريس ١٩٥٢).

١١ - شهاب الدين يحيى السهروردى «فلسفة الإشراق» ، ص ١٠٩ .

١٢ - انظر كوربين ، عن الاسلام فى ايران ، مجلد ٤ والمرجع السابق ص ١٠٦.

١٣ - المرجع السابق ص ١٠٩ .

١٤ - كوربين الفلسفة الإسلامية الإيرانية فى القرنين السابع والثامن عشر، (باريس -Bu

chet Chastel ، ١٩٨١) ص ٨١ .

١٥ - محسن فايز القاشانى، الكلمات المكنونة، الفصل ٣١ ، طهران ١٩٨٣ ، ص ٦٩.

(وقد قام كوربين بالاستشهاد بفقرات منه فى كتابه Corps Spirituet ص٢٠٧).

١٦ - كوربين Corps Spirituel ، ص ١٠.

١٧ - كوربين L'homme et son ange (باريس، فايار ١٩٨٣) ، ص ٢٥٠.

١٨ - انظر كوربين عن الاسلام فى ايران ، مجلد ٤ ، ص ٣٧٨ .

١٩ - المرجع السابق ص ٣٧٩.

٢٠ - انظر المرجع السابق.

٢١ - انظر كوربين Le motif du Voyage et du messager، ايران والفلسفة، باريس افايار ١٩٩٠ ، ص ١٨١.

٢٢ - المرجع السابق

٢٣ - المرجع السابق ص ١٨٣.

٢٤ - كوربين، عن الاسلام فى ايران، مجلد ٤ ، ص ٣٧٩.

٢٥ - Avrsfa "Vendida , Fargard,"، مجلد ٢، الطبعة الثانية ٣ أجزاء ، قام بترجمتها والتعليق عليها چيمس دار مستيتر James Darmesteter Ed. Prin- ceps) ١٨٩٢/٩٣) ، الطبعة المنقحة أ. مايسونوف A. Maisonneuve ١٩٦٠ ، صفحات ٧ - ١١.

٢٦ - "Fagard, Avesta"، مجلد ٢، صفحات ٣٩ - ٤٠ .

٢٧ - المرجع السبق ، عن الياسنا Yasna ، مجلد ٥٧ ، ص ٢١ - ٢٢ .

٢٨ - كوربين Corps Spirituel et Terre Celeste ، ص ٤٢.

٢٩ - انظر المرجع السابق.

٣٠ - كوربين الإنسان النورانى فى الصوفية الايرانية (باريس ، ١٩٧٤) ، ص ١٥ .

٣١ - كوربين Corps Spirituel et Terre Celeste ، المرجع السابق ص ٥١ .

٣٢ - كوربين عن الاسلام فى ايران، مجلد٢، ص ٦٦ .

٣٣ - المرجع السابق ص ٦١ .

٣٤ - ابن سينا، قصة حى بن يقظان، نوه بها مترجمها هـ كوربين فى كتابه Avicenne et le recit visionnaire، (اكسفورد : برج ، ١٩٧٩) ، ص ١٥٤.

٣٥ - المرجع السابق ص ١٥٧.

٣٦ - السهروردي، فلسفة الاشراق والتصوف، نوه عنها وترجمته فى مؤلف هـ. كوربين عن الفلسفة الإيرانية ، مجلد٢ ، ص ٢٩٢.

٣٧ - السهروردي، فى المرجع السابق ص ٢٢٨.

٣٨ - المرجع السابق ص ٧٦.

٣٩ - السهروردى ، كتاب التلويحات، المرجع السابق ص ٤٨٤.

٤٠ - انظر هـ. كوربين الفلسفة الاسلامية فى ايران ص ٢٠١.

٤١ - كوربين، الخيال الخلاق فى صوفية ابن عربى (باريس : فلاماريون، ١٩٥٨) ص١٦٠.

٤٢ - المرجع السابق ص ١٣٥ - ١٣٦.

٤٣ - المرجع السابق ص ١٣٩.

٤٤ - انظر الملا عبد الرحيم الدامـا واندى Malla A'bdorabin Demuasnd, Commentaire des plus beaux Noms divins ، استشهد بها كوربين فى كتابه الفلسفة الاسلامية فى ايران فى صفحات ٣٧٢ - ٣٧٥.

٤٥ - المرجع السابق ص ٣٦٨، انظر أيضاً كوربين عن الفلسفة الايرانية ، مجلد ١ ، ص ٢٧٨.

٤٦ - كوربين ، الخيال الخلاق، ص ١٦١.

٤٧ - المرجع السابق ص ١٦٢ ص ١٦٢، انظر أيضاً هـ. كوربين تاريخ الفلسفة الاسلامية ، الطبعة الثانية (باريس، جاليمار ١٩٨٦) ص ٩٠ الهامش وانظر أيضاً شرحه فى كتاب عن الفلسفة الايرانية مجلد ١ ص ١٥٠ الهامش ومجلد ٢ ص ٣٢٦ - ٣٢٨ ومجلد ٤ ص١٠٨.

٤٨ - كوربين الخيال الخلاق ص ١٦٢ - ١٦٣.

٤٩ - المرجع السابق ص ١٦٤ - ١٦٥.

٥٠ - المرجع السابق ص ١٦٥، انظر أيضاً كوربين عن الفلسفة الايرانية ، مجلد ٣، صفحات ١١٧ الهامش، و ٢٧٢ الهامش.

٥١ - المرجع السابق

٥٢ - المرجع السابق ص ١٦٦

٥٣ - المرجع السابق ص ١٧١ - ١٧٢.

٥٤ - المرجع السابق ص ١٧٧.

٥٥ - القرآن الكريم آيات من السور ٢٧ و ٤٢ استشهد بها فى المرجع السابق ص ١٧٨.

٥٦ - كوربين ، الخيال الخلاق ، ص ١٨٢ .

٥٧ - المرجع السابق ص ١٧٩

٥٨ - المرجع السابق

٥٩ - كوربين، عن الفلسفة الايرانية مجلد ٤ ص ٣٨٦.

٦٠ - المرجع السابق ص ٣٧٨.

٦١ - المرجع السابق.

٦٢- المرجع السابق ص ٣٨٨

٦٣ - المرجع السابق.

٦٤ - السهروردى، فلسفة الاشراق والصوفية مجلد ١ المرجع السابق ص ١٧١ انظر أيضا المرجع السابق ، وهـ. كوبين P'colegoméne II المقدمة النقدية الثانية و أيضاً كوربين عن الفلسفة الإيرانية مجلد٢ ص ١١٩.

٦٥ - انظر هـ. كوربين المقدمة النقدية الثانية عن السهروردى وحكمة الاشراق والمرجع السابق ص ٤٧ وانظر أيضاً كوربين، عن الفلسفة الإيرانية ، مجلد٢ ص ١٢٥.

٦٦ - كوربين ، عن الاسلام فى ايران، المجلد الثانى، المرجع السابق ، صفحات ٢٣٠-٢٣١.

٦٧ - انظر السهروردى، الإشراق ... مجلد ١ ص ٢٥٤.

٦٨ - انظر السهروردى LeRécit de l' archange empourpre، الاشراق .. المجلد ٢ المرجع السابق ص ٢٠٧ ، وكذلك عن Le récit de bruissement des aile de gabriel فى المرجع السابق ص ٢٢٥.

٦٩ - كوربين ، الفلسفة الاسلامية فى إيران ص ١٩٦.

٧٠ - انظر المرجع السابق.

٧١ - بيير دوهيم Pierre Duhem ، نظام العالم : تاريخ نشأة الكون من أفلاطون إلى كوبر نيقوس، مجلد ٧ (باريس ، هيرمان، ١٩٥٦) ص ٥٥٠.

٧٢ - انظر انستازيوس برينر Anastasias Brener ، دوهيم العلم والحقيقة والتجلى (باريس : فرين ، ٨٩٩٠ ص ١٧٠ الهامش.

٧٣ - كوربين، الفلسفة الإيرانية والفلسف المقارنة (طهران ، باريس- Bucet - Chas

1977،tel) ص ٤٢.

٧٤ - المرجع السابق ص ٣٩

٧٥ - المرجع السابق ص ٤٠

٧٦ - كوربين، الفلسفة الإسلامية فى ايران ، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

٧٧ - المرجع السابق ص ٢٠١.

٧٨ - كوربين، الفلسفة الإيرانية والفلسفة المقارنة ، ص ٣٩.

٧٩ - المرجع السابق ص ٤٢

٨٠ - المرجع السابق.

٨١ - كوربين، الفلسفة الإسلامية فى ايران ، ص ٣٦ ، ٧٩.

٨٢ - كوربين Corps Spirituel et terre celeste ، ص ١٩٤.

٨٣ - كوربين - عن الاسلام فى ايران ، مجلد٤، المرجع السابق، ص ١٥٨.

٨٤ - چاكوب بوهيم Jacob Bohme, Mysterium Magnum ترجمة بير دياف N. Berdiaeff مجلد ١ ، فى مجلدين (باريس أوبييه مونتان، ١٩٤٥) ص ٨٧ - ٩٠.

٨٥ - المرجع السابق ص ٨٩ - ٩٠.

٨٦ - المرجع السابق ص ٨٤.

٨٧ - المرجع السابق ص ٨٦.

٨٨ - المرجع السابق ص ٨٠ - ٨١.

٨٩ - انظر چاكـــوب بوهيم De la base sublime et profonde des six points meophanique ترجمة لويس كلودسانت مارين - Lois - Clude Saint Martin ، فى جيرهارد ويهر وآخرون، وچاكوب بوهيم (باريس) اليان ميتشيل ١٩٧٧) ص ١٦٥-١٦٦.

٩٠ - بوهيم Mysterium Magnum ، مجلد١ صفحات ١٨٣ - ١٨٤.

٩١ - المرجع السابق ، مجلد ٢ ، صفحات ٥١٠ - ٥١١.

٩٢ - كوربين، عن الإسلام فى ايران، مجلد ٢ ، صفحات ٢٦٨ ، ٣٠٧.

٩٣ - انظر المرجع السابق، مجلد ١ ، صفحات ١٦٧ - ١٦٨.

٩٤ - انظر المرجع السابق مجلد٢ ، ص ٥٠ .

٩٥ - انظر المرجع السابق، مجلد ٣ ، ص ٣٢٩.

٩٦ - كوربين، عن الاسلام فى إيران ، مجلد ٢ ، ص ٣٢٨.

٩٧ - كوربين Corps Spirituel et Terreceleste ، ص ٢٤.

٩٨ - كوربين ، الفلسفة الاسلامية الإيرانية، ص ٧٧.

٩٩ - كوربين ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٤.

١٠٠ - كوربين ، عن الاسلام فى ايران ، مجلد ٢ ص ٣٦٩ .

١٠١ - المرجع السابق ص ٣٦٨ ، وانظر أيضاً كوربين الفلسفة الاسلامية الايرانية ص٢٥٦.

١٠٢ - F.W.J. von Schelling , Philosophie de la Revelation ، ترجمة J.F Marquet and J.F Courtine الكتاب الأول (باريس P.U.F ، ١٩٨٩) ص١٤٣.

١٠٣ - ف.و.ج. ڤون شيلنج ، Les ages du monde (١٨١١ - ١٨١٣) ترجمة ب. ڤانكامب (بروكسل، O.U. S.I.A ، ١٩٨٨).

١٠٤ - شيلنج ! عن فلسفة الطبيعة « مقدمة ميتا فيزيقية ، ترجمها وعلق عليها ج. ف كوربين و أ. مارتينيو (باريس ، جاليمار ، ١٩٨٠) ص ١٠٩.

١٠٥ - شيلنج Premiers écrits (١٧٩٤ - ١٧٩٥) ترجمها ج.ف. كوربين (باريس P.U.F ، ١٩٨٧) ص ٢٠٤.

١٠٦ - انظر المرجع السابق ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

١٠٧ - كوربين الفلسفة الإيرانية الفلسفة المقارنة وص ٤٤، انظر كذلك عن الفلسفة الايرانية مجلد ٤ ، ص ٤٤٦ ، ٤٤٧.

١٠٨ - كوربين عن الاسلام فى ايران ، مجلد ٢ ص ٢٢٤ .

١٠٩ - انظر أ. هاميلين منهج أرسطو الطبعة الرابعة (باريس ، ڤرين ، ١٩٨٥) صفحات ٢٨٣ ، ٣٨٢.

١١٠ - انظر تعرف «الصورة المتخيلة» والخيال ، هـ بيرون H. Pieron معجم علم النفس ، الطبعة السادسة (باريس P. U. F. ، ١٩٧٩) صفحات ٢٢٠ - ٢٢١. وانظر أيضاً أ. لالاند المفردات التقنية والنقدية فى الفلسفة ، الطبعة الثانية عشرة (باريس P.U.F ، ١٩٧٥) صفحات ٣٤٢ ، ٤٦٤ ، ٤٦٧.

١١١ - Malebrance , Entretiens sur la Metophiysique et sur la re- ligion (١٦٨٨).

١١٢ - بليز باسكان Blaise Pascal ، الفكر Pensee (١٦٧٠) ، طبعة م. أوراند Aurandt القسم الثانى (باريس ، بوردا ، ١٩٦٦) ص ٥٣.

١١٣ - رينيه ديكارت Meditation VI ، ترجمها وقدم لها ف. خودوس F. Kholoss، الطبعة الثانية (باريس ، P.U.F ، ١٩٨٠) ص ١٠٩ الهامش.

١١٤ - سيجموند فرويد Le mot de esprit et ses ropport avec L' in-conscient وم. ناثان (باريس ، جاليمار ١٩٣٠) صفحات ٢٠٨ - ٢٠٩.

١١٥ - آندريه بريتون استشهد به فرديناند الكويية Ferdinand Alquie فى Philosophie du surrealisme ، (باريس فلاماريون ، ١٩٧٧) ص١٣٣.

١١٦ - المرجع السابق ص ٣٤.

١١٧ - چان بول سارتر ، L' Imaginaire (باريس ، جاليمار ١٩٤٩) ص ٢٤٠.

المفاهيم الخلقية لليهودية والحضارة اليونانية القديمة

بقلم :
موردخاى روشوالد
Mordecai Roshwald

الغرض من هذا المقال هو مقارنة ومقابلة بعض المظاهر الهامة (رغم أنها غير معترف بها تماماً) للمفاهيم الأدبية التى تتسم بها الحضارتان اليهودية واليونانية. ولكى تكون المعالجة دقيقة لهذا الموضوع الواسع لابد من الاختيار وربما يعنى ذلك أن اختياراتنا ستخضع لحكمنا الشخصى حيث أننا سنختار ما يعبر عن هاتين الحضارتين وعلى أية حال سيكون اختيارنا ، رغم القيود التى اعترفنا بها من النصوص الأساسية ومن مصادر رئيسية معروفة وفى متناول اليد.

أما المفاهيم الأخلاقية الإغريقية فإنها تنبع من أعمالهم الفلسفية بينما الأفكار اليهودية فهى مستمدة من تخيلنا للمفاهيم الأخلاقية التطبيقية. وهاتان الحضارتان تختلفان فى مراحلهما واهتماماتهما. فالأولى مبنية على الفلسفة والثانية مبنية على التطبيق. ورغم ذلك نجد أن الفيلسوف اليونانى لم يفصل النظرية عن التطبيق أو لم يرد أن يفعل ذلك، أما المبادىء الأخلاقية اليهودية التطبيقية فهى مبنية على مبادىء عريضة، أو فلسفة بالمعنى الشامل لهذه الكلمة الشفافة لحد كبير رغم نتائجها العملية المادية - وعلى هذا فالمقارنة بين منهجية تصبح ممكنة.

وسنقصر مجال دراستنا لليهودية على النصوص التوراتية الربانية من ناحية وعلى النصوص الفلسفية الإغريقية وبعض الأمثلة المسرحية من ناحية أخرى.

ترجمة : د. محمود عبد الرحمن فهمى

الطريق الصحيح

ما هو الطريق الصحيح الذى يجب على الإنسان اتباعه ؟ سؤال ينسب إلى الكاهن اليهودى رابى "Rabbi" أولنقل رابى يودا «الأمير» الذى عاش فى القرن الثالث الميلادى ويظهر فى مقال (Aboth of the Mishna)[1] .

والمثير أن هذا السؤال ذاته سأله اثنان : عالم يهودى يسكن يهوذا وشخص آخر إبان الحكم الرومانى، مما يدل على انشغال اليهودية بالأخلاقيات حتى فى ظل حكم اجنبى ظالم. ومما يؤكد أيضاً أنه بغض النظر عن الظروف المحيطة تظل اليهودية تعنى بأسلوب الحياة الصحيح والسلوك الأخلاقى المستقيم.

لكن هذا السؤال لا يتفق تماماً مع الالتزام الإخلاقى لليهودية، ذلك أنه يحتمل الكثير من الإجابات، منها (المصلحة ، الربح ، المنفعة ، والخلق القويم).

وعلى هذا فتعديل السؤال إلى ما هو الطريق الصحيح ؟ هو الصيغة المناسبة لأنه يقصر البحث على المجال الأخلاقى ويضع السلوك السليم فوق كل الأعراف الأخرى. والسؤال يشير ضمناً إلى أن السلوك القويم ذو أهمية قصوى ويجب أن يكون المبدأ السائد فى حياة الإنسان – وهذه هى العقيدة المميزة لجوهر ومعنى اليهودية بوجه عام.

ولكن إذا اعتبرنا أن الأخلاق هى الصفة السائدة للحياة الإنسانية فلن يكون هناك داع للتساؤل ولن تكون مفروضة على الإنسان. ذلك أن السؤال نفسه ما هو الطريق الصحيح الذى يجب على الإنسان اتباعه ؟ يؤكد بوضوح ان هناك اختياراً امام الإنسان وأن هناك أو يجب أن يكون هناك طريق صحيح تماماً، ولكن الإنسان وهو الأداة أو ممثل الحياة هو المخول باكتشاف هذا الطريق والتعرف عليه واتباعه بطريقة عملية.

والحقيقة هى أن قصة جنة عدن والمعروف فيها أن الإنسان يأكل من الفاكهة المحرمة حتى يصير إلهاً ويعرف الخير والشر[2]، هذه القصة تشير إلى ارتفاع البشرية إلى المعرفة الأخلاقية وهكذا إلى الاختيار الأخلاقى والمسئولية. ومفهوم حرية الاختيار بين الخير والشر يسيطر على الفقرات الأخلاقية فى أسفار موسى، كما أنها تلون قصص الأنبياء، وهذا الموقف تعبر عنه الفقرة التالية ببساطة مذهلة : «هأنا قد وضعت أمامك اليوم الحياة والخير والموت والشر»[3]. ومع أن هناك إصراراً واضحاً على حث الإنسان أن يمشى فى طريق الخير ويجتنب طريق الشر إلا أن القرار قراره هو وليس قرار الله أو بنيه.

وسؤال حاخام اليهود ليس بدعة، ذلك أنه يعكس انشغال اليهودية به كمحور لها على مر العصور من تاريخ الحضارة اليهودية. حقيقة أن سؤال الحاخام يشير إلى الانشغال

القوى بتعريف ما هو الخير وما هو الشر فى ذلك المكان والزمان، وهو فى الوقت نفسه يؤكد وعياً زائداً بالمفاهيم الأخلاقية. ومع ذلك نجد أن تطور المبادىء والمفاهيم الأخلاقية المشار إليها ضمنياً لا تقلل من التأكيد على العقيدة اليهودية الأساسية عن استقرار واستمرار مفاهيم الخير والشر.

وتفسير الأوامر والنواهى التوراتية وما يتبع ذلك من التهذيب الناتج عن التعليقات والملخصات، كل ذلك لا يقصد به لفظ أو التأثير السلبى على الاهتمامات الاخلاقية الاساسية والعقائد. وهذه التفاسير لم تأت أيضاً لتحل محل الحقائق الأساسية ومفاهيم الخطأ والصواب وإنما لتوسعها وتزيتها وتطوعها لقضايا وظروف جديدة، وكانت أهم اسهامات اليهودية أو ما يسمى بطريقة ما بالحضارة الغربية هو الاعتقاد بأن المعايير الأخلاقية الأساسية أشياء مطلقة وبأهميتها وارتباطها بالظروف الانسانية وبالطبيعة الجوهرية للأوامر الأخلاقية.

الفضيلة المناسبة

يمكن تمييز الاهتمام الواعى بالمشكلات الخلقية بوضوح فى الحضارة اليونانية، وبسبب تطور التفكير الفلسفى أصبحت المشاكل الخلقية موضعاً للأسئلة الفكرية، والبحث المنظم والتأمل فى اليونان. وفى هذه النقط بالذات تختلف اليونان القديمة عن اسرائيل التوراتية وعن اليهودية الحاخامية التى تلتها والتى لم تستكشف فلسفة الحق أو الخير بل ركزت تماماً على لب الخير والشر وتطبيق الاخلاقيات على المواقف الملموسة فى الحياة اليومية.

ولنقدم اهتمام الحضارة اليونانية بهذا الموضوع يمكننا الرجوع إلى فقرة حوارية عند أفلاطون مميزة أيضاً لأستاذه سقراط وكاشفة عن المواقف الواقعية أيضاً. يحكى لنا سقراط كيف أنه عندما مر بكالياس "ابن هيبونيكس" وهو أيضاً أب لولدين خاطبه قائلاً :

"ناديت كالياس قائلاً : إذا كان ولداك مهرتان صغيرتان لن يكون من الصعب أن تجد شخصاً يعلمهما. ويجب أن تجد مدرب خيول وربما فلاحاً يحسنهما ويوصلهما لدرجة الكمال فى فضيلتهما الخاصة بهما وميزتهما. ولكن بما أن ولديك آدميان من الذى ستختاره ليدربهما ويحسنهما ؟[٤].

والسؤال المطروح هنا لا يميز كما سنحاول أن نوضح - لايميز السلوك السليم فقط بل يركز أيضاً على الشخصية السوية. والموضوع ليس الطريق الصحيح بل الفضيلة المناسبة. والمشكلة ليست التصرف الصحيح ولكن شخصية الممثل.

ومنطق وحجة الموقف اليونانى يتضمنهما الفقرة التى اقتبسناها هنا فى الجملة المحورية "من الذى ستختاره ليدربهما ويحسنهما فى صفتهما وميزتهما الخاصة ؟ وبمعنى

آخر نجد أن النص اليونانى يشير حرفياً إلى من سيجعل هؤلاء الأولاد خيرين صالحين جميلين فى فضيلتهما الخاصة بهما .. فهدف التعليم هو أن يجعل المتعلم جميلاً وممتازاً، ولكن كمال الفضيلة شيء خاص لكل مخلوق. ففضيلة أو ميزة الحصان مثلاً تحددها طبيعته الخاصة، ولذلك فالحصان الحقيقى الجد هو الذى تظهر فيه مميزات جنسه. وبالقياس فالانسان الجيد الفاضل هو الاكثر إنسانية من كل أبناء جنسه.

وبمعنى آخر لتكون جيداً وفاضلاً لابد أن تكون مخلصاً لطبيعة بنى جنسك ومميزاتك الخاصة بك، وربما يبدو ذلك سهلاً لكنه ليس بهذه السهولة إذ أن هناك معوقات ربما تقف فى طريق تطوير وتعليم الذات، ولذلك فمهمة مدرب الخيول والمعلم هى أن يستخلص ويخرج أفضل ما فى المتدرب أو المتعلم.

والمدخل هنا يرى أن الفضيلة فى معناها الأخير مشتقة من الطبيعة والمرغوب فيه من الواقع والحق من الموجود، وهذا الارتباط لا يحمل الرد الكامل الملموس للشخصية والسلوك المناسب للإنسان الفاضل، لأنه توجد اختلافات بالنسبة للطبيعة الحقيقية لكل إنسان، ولكنه فى الوقت ذاته ارتباط هام حيث أنه يصل بين السلوك الإنسانى والطبيعة البشرية فى حقيقتها.

ويؤكد ذلك أرسطو فى قوله إن فضيلة الفنان تكمن فى أدائه لوظيفته، وبالمثل فإن فضيلة الانسان تتكون من ادائه لوظيفته البشرية، وإذا ما أديت الوظيفة جيداً تحقق الكمال والفضل(٥). ووظيفة الإنسان هى التعبير عن طبيعته، ولذلك نجد فى النهاية أن الطبيعة الإنسانية هى التى تحدد الفضيلة «الآن ما هو خير وصحيح بالطبيعة هو خير لمصلحة الإنسان(٦)».

وأكثر من ذلك أن الانسان الذى يتصرف بطبيعته البشرية لا يكون فاضلاً فقط وإنما سعيد أيضاً، وهذا ستنتاج واضح فى حد ذاته ولا يحتاج لبرهان، كما يفترض أفلاطون وأرسطو. وهكذا نصل إلى العلاقة التى يمكن اختصارها فى هذه المعادلة :-

ممارسة الطبيعة = السعادة = الفضيلة

وهذا يجعل كل الموضوعات والقضايا الأخلاقية مكتفية ذاتياً، إذ أنه يصبح من الواضح أن كل المطلوب من الانسان ليحقق الفضيلة والكمال هو أن يكون على طبيعته ويتعرف بوحى من تلك الطبيعة. ويكفى لتحقق الهدف الأخلاقى ولضمان الجزاء أن تطور الذات وتصل لدرجة الإرضاء والاشباع الذاتى. وأى كائن له السيادة المطلقة كمخلوق ذى قيم أخلاقية. وبالنسبة للإنسان فالفضيلة المميزة له هى الشيء المنشود تحقيقه، ومن حيث المبدأ يتم ذلك بواسطة الفرد وحده دون ارتباطه بالمجتمع ودون تعقيدات العلاقات الانسانية

وبذلك يصل إلى الكمال. وهذا الكمال هو شيء فردى وليس بالمعنى الاجتماعى. والنموذج الأخلاقى يتحقق بما هو داخل الإنسان بشرط أن يشبع امكاناته الطبيعية وليس بما يؤديه أو يسهم به للمجتمع(٧).

ومعادلة أرسطو تتضمن معناً هاماً بالنسبة لطبيعة الرذيلة والشر، فإذا كانت الحياة الفاضلة تتحقق بأن يعيش الانسان على طبيعته فمعنى ذلك أن الفشل لا يعنى اعتناق الشر كالمقابل الأساسى للخير، إذ أن الإنجيل يؤكد أن الانسان لا يختار بين الشر والخير، الفضيلة والرذيلة وإنما هو يختار الفضيلة أو يفشل فى تحقيقها بدرجة أو بأخرى وعدم تحقيق الفضيلة يشبه عدم المحافظة على الصحة أو الوقوع فريسة للمرض الذى لايختاره الإنسان(٨).

ويتفق مفهوم الفضيلة هذا مع الاتجاه اليونانى فى النحت وسيادة هذا المفهوم حيث أن اليونانيين لم ينحتوا سوى النموذج الكامل للصحة والجمال البدنى.

وهذا النموذج برهان طبيعى مادى حيث يتفق "الطبيعى والمرغوب والجميل" وهو أيضاً الموازى لكمال القدرات الطبيعية والنفسية كما تتوقع الفلسفة الأخلاقية.

وعلى هذا فإن طبيعتى الانسان المادية والنفسية أو الروحية تتكاملان كما يتضمن تعبير "الجميل والخير" وكلمة الجميل التى تشير إلى نطاق المظهر الجسمانى إنما هى تعبير عن الجمال الخلقى والخير وأصل الاستعارة واضح تماماً.

والنموذج الأفلاطونى التعليمى لأوصيائه فى "الجمهورية" يعكس هذا المفهوم الأساسى، فالتعليم يجب أن يهتم بجسد وروح المتعلم، والعنصران متوازيان تماماً، ومكملان لبعضهما البعض فى تكوين شخصية الإنسان، ولا يوجد فى هذا المفهوم أى أثر للفكر المسيحى الخاص بوجود الصراع بين المادة والروح أو الجسم والنفس بين الجسد الضعيف الخاطىء والروح الراضية المستسلمة. أما عند اليونان فالجسد والروح كلاهما يستحقان الثقافة والتعليم والتطوير وهنا يوصى أفلاطون بصيانة الجسم وتنميته بواسطة مجموعة من العوامل : ممارسة الرياضة ، الغذاء السليم والعادات الصحية وكذلك العناية بالروح عن طريق التدريب الروحى والنفسى والفنى حتى تصل للكمال. وكما نتوقع منه يشير إلى التكامل والتعاون بين المجهودين التعليميين لصالح الانسان الكامل حتى يمكن وجود علاقة سليمة بين الجسم والروح. فمن غير المرغوب فيه أن يكون الانسان مجرد رياضى فقط أو فنان ضعيف الروح، ولذلك يجب أن يكمل الجسد الروح بالطريقة السليمة حتى يتحقق الانسان الذى يتمتع بالفضيلة والكمال ..(٩)

الممثل الفاضل والمستفيد من العمل أو الفعل

ترى الفلسفة الأخلاقية الإغريقية المبنية على مركزية الفضيلة والامتياز، ترى أن الممثل أو العامل الأخلاقى هو محور الاهتمام الأدبى، إذ يجب أن يتركز الهم الأول لعالم الأخلاق والمعلم والمتعلم ذاته على كيفية الوصول بالفرد إلى الكمال، وكيفية ترقية روحه. وكما يتركز الاهتمام بالجسم على الشخص المراد اكتمال جسمه كذلك تكون محاولة الارتقاء بالروح. والشخص المركزّ عليه هو العالم أو الممثل للنشاط الأخلاقى أكثر منه المتلقى لعمل شخص آخر، وليس معنى ذلك إنكار أثر هذا العمل على الآخرين ولكن هذا الأثر يأتى فى المرتبة الثانية على أحسن تقدير.

أما المفهوم الخلقى فى الانجيل أو التوراة فإنه يختلف تماماً فالممثل هنا ليس هو محور الاهتمام الأدبى والتقييم إنما المحور والاهتمام الاخلاقى هو سلوك الشخص كما يؤثر على الآخرين. وليست فضيلة أو كمال أو امتياز الشخص هى التى توضع تحت الاختبار وانما سلوكه فى حدود تأثيره على البشر من حوله. والالتزام الأول والأخير هنا هو مصير متلقى الفعل. فحينما تطالب الوصايا العشر بـ "ألا تقتل ، ألا ترتكب الزنى، ألا تسرق، ألا تشهد شهادة زور ضد جارك، ألا تحسد بيت جارك"(١٠) . يكون محور الاهتمام هو رفاهية الجار وليس فضيلة الفاعل.

وترى التوراة أن المجتمع يتكون من قوى بشرية ومتلقى أفعال. هذه القوى والنموذج الأخلاقى هو التحكم والتأثير على الأفعال البشرية بالطريقة التى تجعلها لا تضر بالآخرين وإنما تؤكد رفاهية الجميع. وكما سنرى أن لب الوصايا العشر ليس مجرد تحريم الأفعال الضارة وإنما تقوية العمل المفيد النافع، والأخلاقى الإسرائيلى لا يهتم بما إذا كان الوسيط والفاعل يرتقيان بسبب سلوكهما الفاضل، وبما إذا كانت روحاهما ترتقيان، وإذا ما كانا يقتربان من الجمال.

أما بالنسبة لليونان القديمة فالوضع يختلف، وكما رأينا فإن كمال الممثل "الوسيط" أو الفاعل هو نقطة البداية، وتظل المسألة الجوهرية، ومهما كان أثر سلوك هذا الشخص على الآخرين فهذه مسألة ثانوية وتعتمد على امتياز الوسيط، وعندما يحدث سقراط بنى وطنه فإنه لا يحثهم على فعل الصواب والخير بالنسبة للآخرين وإنما أن يهتموا بأرواحهم هم أنفسهم : يقول سقراط :

"أنت يا صديقى يا مواطن هذه المدينة العظيمة القوية الحكيمة «أثينا» ألست تخجل وتشعر بالعار وأنت تكدس الأموال والشرف والشهرة ولكنك لا تهتم إطلاقاً بالحكمة والصدق والارتقاء بروحك التى لا تعيرها التفاتاً"(١١) .

ونؤكد هنا أنه بالنسبة للجانب العبرانى توجد اشارات إلى الخير أو الشخص الفاضل[١٢]. وفى التوراة يقول داود النبى : «إن الشخص الذى يعمل صالحاً ويتصرف تصرفاً سليماً نحو اخوانه فى الانسانية هو الشخص الفاضل المستقيم» وعلى هذا فسلوك الانسان نحو الآخرين هو الذى يأتى أولاً وهو الذى يحدد فضيلة العامل أو الوسيط.

وفى الأدب الرابينى «اليهودى الحاخامى» ربما تحتل فضيلة الوسيط مكاناً أكثر أهمية وعلى هذا فالسؤال: ما هو الطريق الصحيح الذى يجب على الإنسان اتباعه ؟ هذا السؤال يتضمن اهتماماً بالفضيلة. ولكن الاجابة التى يردّ بها الحاخام «العازار» : القلب الخير[١٣]، هذه الإجابة تشير مرة أخرى إلى الفضيلة المستمدة من أعمال الشخص نحو الآخرين "فالقلب الطيب" لا يقارن بالقوة الجسمانية أو الروح المنسجمة من حيث أنه ليس فضيلة يحتويها حاملها، فهو يعتمد على موقف الانسان من الآخرين ومن زملاء الفاعل أو إخوانه. وبدون البشر الآخرين لا يستطيع الإنسان أن يكون طيب القلب رغم أنه ربما يكون له جسد جميل وروح جميلة بالمفهوم الإغريقى حتى ولو كان على جزيرة مهجورة.

ومما يستحق الذكر فى هذا المجال أن نشير إلى أسئلة أفلاطون عمّا إذا كان الفعل الظالم أو المعاناة من الظلم، هى الأكثر شراً . والاستنتاج الذى توصل إليه أفلاطون بعد حواره الشاق مع بولاس هو أن فعل الظلم هو الاكثر شراً ذلك أنه يفسد الروح التى هى أهم من الجسد الذى يتأثر بهذا الظلم، وأكثر من ذلك أن فاعل الظلم إذا ما أخضع للعقاب القضائى فإن ذلك يقلل من كمية الشر ويردها، لأن العقاب يكون بمثابة عملية جراحية تشفى الروح كتلك العملية التى تجرى للجسد[١٤].

وفى هذا المنطق المميز للمفهوم الأفلاطونى للأخلاق يظل الوسيط (الممثل) وكمال روحه هما محور الاهتمام الأخلاقى، حقيقة أن الشخص العادل يتصرف تصرفاً عادلاً نحو الآخرين ولكن فى نظرية أفلاطون يظل مركز الانتباه والجدال هما فضيلة الفاعل (الوسيط).

ولا يوجد حوار أو نظرية مماثلة فى التوراة أو الأدب الحاخامى ولكن ذلك يمكن تصوره، وفى هذه الحالة ستكون المناظرة فى اتجاه مخالف.

سنجد مثلاً أن مقدار الشر فى الفعل الغير عادل مرهون بنتائجه بالنسبة للشخص الذى سيعانى من هذا الفعل وسيعتبر فاعل الشر شريراً لأنه سبب المعاناة لإخوانه، ولكى يتم تصحيح هذا الموقف إذا أمكن ذلك عن طريق تعويض الضحية وليس بشفاء الفاعل (من شره) وعلى هذا فمما يميز القانون التوراتى هو تعويض الضحية فِى حالة السرقة مثلاً بدفع قيمة المسروقات مضاعفة دون إعارة الانتباه لإصلاح اللص أخلاقياً[١٥].

وننتقل مرة أخرى لجمهورية أفلاطون حيث يذهب أبعد من الفرد وكماله فيصمم المجتمع الفاضل والدولة النموذجية المثالية وبديهياً أن الدولة تتكون من أفراد متعاونين وأن كمال الدولة يعتمد على العلاقات والتفاعل بين هؤلاء الأفراد.

لكن هناك خلافاً عميقاً بين دولة أفلاطون المثالية والمجتمع الصحيح الخير كما تصوره التوراة/ فالكمال عند أفلاطون فردى وليس مجموع السلوك المستقيم المتراحم لكل أعضاء المجتمع كما هو الحال فى التوراة.

وكل مواطن فى الجمهورية عليه أن يمارس وظائفه المميزة الصحيحة، وعندئذ يصبح المجموع متكاملاً ومتناغماً، أما موضوع أن يعامل الجميع بروح المساواة أو يكون كل شخص سعيداً بالوظيفة الموكلة إليه أو بالدولة ككل فله أهمية ثانوية على أحسن تقدير، فالهدف هو كمال المجموع بغض النظر عن مصير الأفراد، تماماً كما يكون هدف المثال الفنان هو جمال تمثاله ككل وليس جمال مكوناته كل على حدة كما يبين أفلاطون فى جمهوريته[١٦].

فالأفراد عنده فى جمهوريته المثالية أبعد من أن يكونوا المنتفعين الأوائل كما هو الحال فى المجتمع العبرانى - وهم فى مقدمة وسائل كمال الكيان الجماعى وعلى هذا فلا توجد ضرورة للتوزيع المتساوى للفائدة أو المصلحة بينهم، كما لا توجد ضرورة للاهتمام الخاص بمن هم أقل حظاً ولا بموضوع العدالة والتراحم.

وهذا هو التناقض القوى بالنسبة لتعاليم التوراة واليهودية الحاخامية فالاهتمام الأول فى التشريع الأخلاقى هو رفاهية كل فرد، وهدف كل القوانين والوصايا والعظات هو تحقيق هذه الرفاهية، والاعتقاد العام هو وجود حاجات أساسية كالأمان والغذاء والعلاج يشترك فيها جميع الأفراد ولا يوجد أو يمكن أن يوجد مجتمع متكامل ينفصل عن رفاهية الأفراد الذين يتكون منهم والذين يكونون سبباً فى كماله وجماله. وباختصار فى حالة افلاطون تكون العلاقات الاجتماعية السليمة أو البناء الاجتماعى مجرد وسيلة لامتياز المجتمع. بينما تكون الأخلاق الاجتماعية فى اليهودية هى الوسيلة لرفاهية المنتفعين كأفراد. فالأمة المقدسة هى الأمة العادلة، وهى الأمة التى يحصل فيها كل فرد على نصيبه من الرفاهية.

جوهر الخير

ما هو جوهر الفضيلة ؟ وما هو لب الخير ؟. الإجابة على هذا السؤال معقدة، ولا توجد إجابة واحدة فى النصوص الفلسفية اليونانية، ولكن يبدو أن هناك اتفاقاً على نقطة واحدة وهى أن العنصر الأول والأساسى فى الفضيلة البشرية هو الحكمة أو المعرفة.

وهكذا إذا اقتبسنا مثالاً واحداً من افلاطون لوجدنا أن الفضيلة تصور كمكون اساسى للروح الانسانية القادرة على قيادة الميول الأخرى فى الاتجاه المنشود، ومسألة أن صفات كالاعتدال والشجاعة وسرعة الفهم جيدة فى حد ذاتها أم لا، أو أنها تؤدى إلى السعادة أو الضرر، فإن قيادة الحكمة هى التى تؤكد القيمة النهائية. ويقول افلاطون إن «مسائل الروح إذا كانت جيدة فإنها نتيجة الحكمة وعلى هذا فإن الفضيلة هى الحكمة جزئياً أو كلياً»[١٧].

وفى فقرات أخرى عند افلاطون نجد أن العقل هو الصفة أو الفضيلة التى تحول دون أن يضل الانسان عندما يتبع نزواته الجامحة أو الحيوان الموجود بداخله[١٨].

وبالمثل يمكن للدولة أو المجتمع أن يضل عن الطريق السليم أو فضيلته الأساسية وامتيازه بواسطة نوازع مختلفة، فالمجتمع الجيد هو ذلك الذى تتآلف عناصره المختلفة وتتعايش طبقاته العاملة فى انسجام، وهذا يتم إذا ما عهد بالحكم فى مثل هذا المجتمع للفلاسفة أو بمعنى آخر لممثلى الحكمة وكلمات افلاطون المشهورة تقول : " لن تستريح المدن من الشرور أبداً حتى يكون الفلاسفة ملوكاً أو حتى يكون للملوك وأمراء هذا العالم روح وقوة الفلسفة"[١٩]. وتمجيد الحكمة لا يرجع فقط لاعتبارها وسيلة للمحافظة على انسجام وفضيلة روح الفرد أو لتأكيد انسجام وامتياز الدولة. فالحكمة فى حد ذاتها أو البحث عنها تعتبر أعلى قيمة يمكن للانسان أن يطمح إليها.

وافلاطون يشرح هذا الرأى بإسهاب كما يسرف فى مدح الحكمة والحكماء أو الفلسفة والفلاسفة، ولكن توجد هناك فقرات اكثر إشباعاً فى «أخلاق» أرسطو .

ورغم وعى أرسطو بطبيعة الإنسان المركبة التى تتطلب عناصر مختلفة لكى تصبح الحياة سعيدة وفاضلة، بما فى ذلك المتطلبات المادية للمحافظة على الحياة والصحة والخلفية الاجتماعية التى تقتضى السلوك السليم والمبادىء الاخلاقية التى تقود المشاعر والرغبات[٢٠]. رغم إدراك أرسطو لكل ذلك نجده يؤكد أولاً وقبل كل شىء على النشاط التأملى أو ما يميز الفيلسوف بالذات. فعنده النشاط التأملى أو النظرية والتفكير من أجل ذاته هما اللذان تتفقان مع أعلى وظائف الإنسان أو أحسن فضائله التى ينتج عنها السعادة التامة أو الرفاهية[٢١].

ولا ننكر أن بعض الفضائل التى ناقشها أرسطو ومن قبله أفلاطون لا تصبح ذات مغزى أو قيمة إلا فى نطاق اجتماعى لكننا نجد أيضاً أن التفكير المجرد والتأمل يمكن أن يتحققا بواسطة الفرد بعيداً عن المجتمع بشرط أن يكون هذا الفرد حكيماً. «الرجل الحكيم يستطيع أن يمارس التأمل بمفرده وكلما كان اكثر حكمة كلما استطاع ذلك أفضل». وهكذا

فإن الشخص الحكيم أو الفيلسوف هو «صاحب الاكتفاء الذاتى أكثر من غيره»[٢٢]. والاكتفاء الذاتى المبنى على التأمل أو الرجل المتأمل تقول هذا الاكتفاء سبب آخر لاعتبار التأمل الفضيلة العليا واعتبار الفلاسفة من أفضل ما قدمته البشرية والاكتفاء الذاتى للتأمل يجعله فضيلة غير اجتماعية أساساً.

أما موقف اليهودية بخصوص جوهر أو ماهية القيم الأخلاقية فهو مختلف تماماً وكما سنرى انها تربط بين الاهتمام الاخلاقى ومتلقى الفعل ففى التوراة واليهودية الحاخامية لا تعتبر الحكمة محور الفضيلة وإنما العدل والتراحم. وهذه المبادىء والفضائل إذا ما تحدثنا عن الشخص العادل أو الرحيم هى التى تعلن عن الوصايا القانونية والنصائح الاخلاقية القيمة فى العهد القديم وعند الانبياء فهناك الأمر الا عند جوانب جُعلت والا تجمع اللقاطة عند الحصاد بل تتركها للفقير[٢٣]. والتى تعتبر مجرد شقاق صغير من مميزات العدل والتراحم فى قوانين العهد القديم. كما أن هناك النصيحة للقاضى الا يحقر شخص الفقير ولا يكرم شخص القوى ولكن يحكم بين الاشخاص حسب الحق والصدق[٢٤]. «تعلم أن تعمل الخير وابحث عن الحكمة، خفف عن المظلوم، اعطف على اليتيم واستعطف من اجل الأرملة» ينصح النبى داود[٢٥]. مثل هذا السلوك لا يتطلب القدرة على التأمل أو التصور بل مجرد التصميم على اتباع وصايا الرب التى تعادل المبادىء الخلقية أو العدل والتراحم. ولا توجد محاولة واعية فى التوراة - كما هى موجودة فى الأدب اليهودى - للتمييز بين العدل والتراحم أو لتصنيف قوانين الوصايا على أنها تنتمى للنصائح التوراتية «أحب جارك كما تحب نفسك»[٢٦]. فى محبة الانسان للآخرين ومعاملتهم كما يحب لنفسه تتضمن منح هؤلاء العدالة والتراحم.

ومع ذلك نجد أن المطالب الاخلاقية التوراتية تتعدى العدل والتراحم وهكذا فإن الرب ينصح : «لا تكره أخاك داخل نفسك، اظهر له علناً ولكن لا تحمل له ضغينة داخلية»[٢٧]. فالمطلوب هنا هو الأخلاقيات التى تتعدى سلوك وتصرفات الأشخاص نحو بعضهم البعض وتهدف إلى علاقات أخوية تملأ وتحكم قلب ومشاعر كل شخص والهدف أيضاً هو مجتمع متآخى ليس فقط السلوك العادل والمتراحم.

وكل هذه المطلوبات والفضائل المشتقة منها هى بالتأكيد فضائل اجتماعية. والعدل والتراحم بطبيعتهما تركز ان على المنتفع من السلوك العادل المتراحم، فالحب الأخوى يفيد الشخص موضع هذا الحب. والتركيز هنا ليس على الفضيلة أو الفاعل وسعادته أو رفاهيته بل على البقاء، وعلى الأقل على الظروف الأولية للرفاهية المادية والقبول الاجتماعى لمتلقى السلوك العادل المتراحم. وكل ذلك يؤدى إلى المجتمع المسالم المتسم بالعلاقات

الأخوية الصادقة، التى تفيد الجميع، والاهتمام الواسع برفاهية المجتمع وبفائدة الأفراد التى تنتج عن النظام الأخلاقى أكثر من فضيلة الفاعل أو امتياز وكمال المجتمع الجمالى، هذه الفضائل تبدو واضحة فى رؤية النبى عن البعث والحساب :

"وهو الذى سيحكم بين كثير من الشعوب ويوجه اللوم لأمم قوية بعيدة وسوف يحولون سيوفهم إلى محاريث وحرابهم إلى أدوات لتهذيب الأشجار ولن ترفع أمة السيف ضد أخرى ولن يتعلموا الحروب بعد ذلك. ولكنهم سيجلسون كل شخص تحت شجرة عنب أو شجرة تين ولن يخيفهم شىء».

ويستحق الذكر أن هذه الرؤية تحوى سلاماً شاملاً أو حرية كاملة من دمار الحروب وعنفها والخوف منها[(٢٨)].

فالاتجاه الاخلاقى الأدبى الذى يهتم برفاهية متلقى الأفعال، فى صورته النهائية يجب أن يحتضن كل البشرية - أو على الأقل البشرية البريئة وهذا الاهتمام بالبشرية يعبر عنه حكمة حاخامية صدرت بعد ذلك تقول : "إن من يدمر حياة انسانية يكتب عليه فى الكتب الإلهية أنه دمر العالم جميعاً" وكذلك من يحافظ على حياة فرد فإنما حافظ على العالم أيضاً"[(٢٩)].

«والاهتمام بالانسانية ليس مجرد تعميم أو تجريد بل هو اهتمام بكل فرد فى حد ذاته وكل رجل تحت شجرة العنب أو التين التى زرعها».

الطريق لتحقيق الخير

الطريق لتحقيق الصلاح والخير فى التفكير الفلسفى اليونانى معقد بعض الشىء، فالفضيلة أو مجموعة الفضائل هى الهدف، ولذلك فهى تتطلب أسلوباً أو أساليباً متنوعة، ولذلك فإن أرسطو يميز بوضوح بين الفضائل العقلية والأخلاقية «الحكمة والتفهم وتدبر عواقب الأمور فضائل عقلية والتحرر والاعتدال فضائل خلقية»[(٣٠)]. فبينما تنمو الفضائل عن طريق التعليم، تتطور الفضائل الخلقية بالعادة أو بالممارسة الفعلية للسلوك الخلقى. هكذا «نصبح عادلين بأعمالنا العادلة، ومعتدلى الطباع بممارسة هذا الاعتدال، وشجعاناً بأعمال الشجاعة»[(٣١)]. وهكذا يمكن أن نستنتج عموماً أن التعليم الخلقى يتطلب تقوية العقل من جهة، وتكوين العادات الصحيحة من جهة أخرى.

وكما رأينا عند أفلاطون وأرسطو أن النشاط العقلى فاضلاً بأعلى معانى الفضيلة أيضاً عندما لا يرتبط بقضايا الأخلاق التطبيقية أو العملية. وهكذا فإن غرس التفكير المنطقى والبحث عن الحقيقة والتأمل لذاته كلها فضائل مطلوبة ومرغوبة، والنشاط الفكرى للفيلسوف يشكل لُب عمله، وهو أحسن الفضائل بالنسبة للفرد القادر عليه. وبهذا المعنى

فالبحث عن الحقيقة شيء حيّ كما يعبر عنه البحث الذى لا يفتر ولا يتعب لسقراط رغم انه يهدف إلى المعرفة المطلقة والتى تحقق السعادة بكشف الحقيقة العليا.

ولكن هذه الصورة ليست الصورة الكاملة، ذلك أن افلاطون عندما يخاطب نموذجه الجماعى أو الدولة الفاضلة فهو يحرم الفرد عمداً من منطقة المستقل، ويقصر سيادة العقل والحكمة على الملوك الفلاسفة. والآخرون بما فى ذلك الأوصياء يصبحون متدربين سلبيين ويعلق منطقهم من أجل الكمال الجماعى.

وبما أن الحكام هم وحدهم يحتكرون الحكمة، ولأن المنطق يتحول من سلطة داخلية إلى خارجية، فإن الأوصياء أو المعلمين يصبحون عرضة للسيطرة المتعمدة. فالتدريب العقلى والفنى الذى ينمى الروح حتى تصل إلى النضوج والذى يؤدى إلى الحكم الذاتى المتعقل يصبح وسيلة للتشكيل وحب الروح، وكذلك سلوك الأوصياء (المعلمون) فى قالب الخلود بواسطة الفلاسفة الحكام. وحكمة الفلاسفة ربما ويجب أن تطوع التدريب الفنى والعقلى للروح لأهداف الدولة، وربما يتضمن ذلك ما نسميه بالبرمجة كما يتضمن خلق الكذب المتعمد المفيد.

ولنسوق مجرد مثال واحد فى كتابة أفلاطون حيث يقول : «سمات الحلاوة والنعومة والحزن لها تأثير يضعف روح الوحى وربما حولتة إلى محارب ضعيف(٣٢). ولذلك فمثل هذه الصفات يجب أن تقاطع وعلى العكس من ذلك من المستحسن أن يتعرض الأوصياء إلى التناغم الحربى وان يرددوا النغمة التى ينطق بها الرجل الشجاع فى وقت الخطر والتى تنم عن التصميم»(٣٣).

ووظائف الدولة عموماً، وخلق المحارب الكامل خصوصاً، تتطور بواسطة الكذب المتعمد الذى يبرره النموذج المثالى الذى صممه افلاطون، وهذا الكذب يصل إلى حد صنع الأسطورة التى تدعى بأن المواطنين أخوة رغم أنهم خلقوا مختلفين، فبعضهم يدخل الذهب فى تكوينه والبعض الآخر الفضة والبعض الثالث يحتوى تكوينه على الحديد والنحاس. وهذا التنوع هو ما يوضح ويعلل الرضا الاجتماعى الفاعل فى تكوين الدولة، وهذه الأسطورة قد أدخلت عليها بعض التعديلات التى لا نجد ضرورة لذكرها هنا(٣٤).

وتلخيصاً لأهم ملامح المنطق الأفلاطونى نقول إن العقائد الزائفة والربط السيكولوجى عنده مفضلة على الحكم النقدى الفردى، والمنطق المستقل لكل فرد يخمد صوته ليعطى المجال كله للحكمة العليا للحكام. وكل ذلك باسم ومن أجل الدولة الكاملة. وبحث سقراط عن الحقيقة ورسالة الفيلسوف فى اقناع مواطنيه أن يبحثوا عن الحقيقة المميزة الصريحة بدون مهادنة للمفاهيم والممارسات الثابتة كل ذلك يقدم قرباناً ليحل محله الأساليب الأكثر كفاءة فى فرض الحقيقة، الحقيقة النهائية لأفلاطون والتى تطوع لوظائف كل طبقة اجتماعية على حدة.

والاتجاه التوراتى لا يشمل شيئاً من هذا النوع، إذ أن الصدق والحقيقة مثلاً عن السلوك القويم هى شىء إلهى يعلنه الرب أو من ينوب عنه، وليست موضعاً للتساؤل. ومع ذلك نجد أن الأخلاق الحقيقية يعتقد بأنها أصلاً من الله وليست من الملك الفيلسوف والنبى ما هو إلا المتحدث الإلهى، وعلى هذا فلا مجال لتصنيف أنواع معيّنة من السلوك والعقائد على أساس اختلاف الطبقات أو المراكز. وهناك حقيقة خلقية واحدة معلنة على الجميع ومفهومة وملزمة للجميع. فالوصايا العشر وكل القوانين الأخرى تنطبق على الجميع بالتساوى، فالفقير والغنى، العظيم والوضيع، يخضعون لنفس الوصايا، ولا توجد استثناءات للملك كما فى حكاية داود وملكة سبأ. والقوانين الأخلاقية لا تميز كثيراً بين المجتمع والأفراد الذين يكونونه، وعلى عكس أفلاطون تطبق هذه القوانين دون خداع أو غش.

وهذه البساطة النسبية للمفهوم الأدبى للتوراة تجعل تحقيق الصلاح يبدو شيئاً سهلاً وليس هناك حاجة لجهد عقلى نشيط كما يفعل سقراط وكما يطالب مواطنيه بفعله حتى يكتشفوا ما هى الفضيلة وكيفية الوصول بالروح إلى الكمال. ولتنفيذ الأخلاق ما على الانسان إلا أن يفهم الوصايا الإلهية ويتبعها بإخلاص، وربما يتطلب هذا بالطبع أن يتغلب الانسان على الاتجاه فى طريق الضلال نحو آلهة آخرين يمثلون السلوك اللاأخلاقى والمكاره المختلفة، ويتطلب نوعاً من المواقف الجامدة. ومع ذلك فهذا التنفيذ للاخلاقيات ليس مجهوداً أو محاولة عقلية ولكنه تصميم وإرادة مفتوحة أمام الجميع.

وبينما لا يتطلب تحقيق الصلاح مجهوداً فلسفياً فإن هناك مجالاً للتعليم والتثقيف لضمان أن الناس يعرفون الطريق الصحيح، ويثابرو على اتباعه، وهكذا يؤكد موسى على أهمية مثل هذا التعليم :

"وهذه الكلمات التى آمرك بها اليوم ستظل دائماً فى قلبك : وستعلم أولادك بإخلاص وستتحدث إليهم عندما تجلس معهم فى بيتك وعندما تسير فى طريقك وعندما تنام وعندما تقوم من نومك"(٣٥).

وهذه الفقرة تؤكد على أهمية استمرار ملاحظة الطريق السليم بالإصرار على تعليم الصغار بواسطة كبار عائلتهم، وهى تعكس أيضاً الثقة فى أن الهدف الأخلاقى يتحقق بالاستمرار الذاتى وبالتعاليم الأخرى من وصايا الله.

والاصرار على معرفة وتدريب الذات على تنفيذ وصايا الرب موجهة بالذات لملوك إسرائيل الذين سيكتبون نسخة من هذه القوانين فى كتاب.

"وسيكون معه الكتاب وسيقرأ فيه طوال أيام حياته، وربما يتعلم كيف نجاه الله ربه، وان يحافظ

على كل كلمات هذه القوانين وهذه النصوص ليعملوا بها. وألا يرتفع قلبه فوق اخوانه وألا يدير ظهره إلى الوصايا"(٣٦).

وبينما تعتبر معرفة كلمة الرب هى بداية المعرفة كلها وتدريب الإرادة، تصبح هذه المعرفة جزءاً من دراسة وتفسير النصوص المقدسة، وحتى من تكبير القوانين فى الأدب الرابينى وفى أسلوب الحياة الناتج عن هذا الاتجاه. كما يصبح الاستيعاب المبدئى لتعاليم وقوانين الإله كما انزلت على شعب اسرائيل كما تصبح جزءاً من حركة نشيطة ومن البحث وتتبع الحقيقة التى تعتبر عملية مستمرة لا تنتهى، كما أن هذه الدراسة تصبح قريناً لبحث الفلاسفة الإغريق عن المعرفة.ونموذج دراسة التوراة وتعاليم وقوانين الرب من أجل ذاتها والتى أصبحت تشكل الثقافة الرابينية، هذا النموذج يذكرنا بوضوح بنشاط ارسطو التأملى الذى ينتج عنه الاكتفاء الذاتى والاشباع التام. ويصبح اليهود هم أهل الكتاب واهتمامهم بالشئون العملية مجرد شىء هامشى بسبب حاجات الانسان المادية وعلى مر القرون يكون انغماس دارس التلمود فى التعاليم الدينية لذاتها هو أعلى الإنجازات وهو سبب شهرته.

وبينما تبدو عملية البحث عن المعرفة شبيهة بالنموذج الإغريقى الذى يمثله افلاطون وأرسطو يجب أن نلاحظ اختلافاً هاماً، والفلاسفة الاغريق باتفاقهم مع طبيعة الفلسفة اتجهوا نحو البحث فى أصول الأشياء بما فيها أصول الأخلاق. أما العلماء اليهود فقد تقبلوا القانون الإلهى كما هو مما ضيق نطاق بحثهم فى أساسه إلى أقصى درجة، وكان اهتمامهم الرئيسى هو فروع هذا القانون والاخلاق، وتطبيق الوصايا والنصائح الإلهية على المواقف المادية. وبينما أظهرت هذه المواقف اختلافاً عما تصوره العهد القديم، كان التطبيق فى الحالات المختلفة والمنازعات اكثر من مجرد تطبيق قانونى أو تسجيل تشريعى وكان العلماء الحاخامات اليهود فى الواقع مبتكرين ومجددين فى مناسبات كثيرة، وغالباً ما ابتعدوا عن القوانين الصارمة للعهد القديم بسبب اعتبارات انسانية. ورغم أن العلماء اليهود كانوا يعتبرون انفسهم مجرد مفسرين للوصايا الإلهية ذلك ان القانون كان مفترضاً وجوده داخل الأسفار، إلا أنهم أصبحوا مشاركين فى التشريعات. وأكدت مكانة القانون الإلهى وضع الشركاء (العلماء اليهود) كمشرعين إلهيين وأصبحت حياتهم التى كرسوها للبحث هى الطريقة المثلى للوصول إلى الكمال.

وهكذا ورغم تباين الأساليب والطرق بين الفلاسفة الاغريق والعلماء اليهود فإنه يوجد علاقة وثيقة بينهما والبحث عن المعرفة والاستغراق فى المجال الدينى الأخلاقى يمكن ربطه بنظرية ارسطو بما أن كلاهما يوحيان بتحقيق الصلاح عن طريق التأمل والتفكير

والتعلم. وفى النهاية نجد أن بحث اليهود عن المعرفة لا ينفصل عن الشئون الانسانية أو عن الاهتمامات الفردية والاجتماعية، وهذا البحث لا يسمح بتأمل النظام الطبيعى أو الحقائق الرياضية والمعرفة البحتة الأخرى. والدراسة الموسعة التفسيرية للوصايا الإلهية ترتبط فى النهاية بحاجات الانسان وبفوائد الانسان والمجتمع الناتجة عن الأسلوب السلوكى السليم. والدراسة المقدسة لا يجب أن تكون «وسيلة لتفخيم الذات أو فأساً للحفر به[٣٧]». أو وسيلة لفائدة العالم. وعلى العكس من ذلك يجب أن تكون وسيلة لتنفيذ السلوك المستقيم وأن تنفصل عن التطبيق العملى الأخلاقى. أما التأمل البحت والذى لا يهتم بالمجتمع كما يمجد أرسطو فهو ليس الطريق إلى الصلاح والكمال فى مفهوم اليهودية. والقول التالى للحاخام اليهودى «حانينا بن دوسا - القرن الأول الميلادى» فهو يعكس هذا الموقف «من تكثر أعماله على حكمته، تتأصل هذه الحكمة أما من تزيد حكمته على أفعاله فإن حكمته لا تستمر»[٣٨].

الصلة الإلهيـــة

ترتبط المفاهيم والأنظمة الأخلاقية عند اليهودية التوراتية والإغريق القدماء بالعقائد الدينية وهذه الصلة واضحة قاطعة عند اليهود الإسرائيليين ولكنها أكثر غموضاً فى الفلسفة اليونانية، ودراسة هذه الصلة الإلهية فى كلا النظامين تلقى ضوءاً أكثر على طبيعة هذين المذهبين الأخلاقيين.

والرب فى التوراة واليهودية الرابينية هو بالتأكيد أصل لكل القوانين والوصايا والعظات الأخلاقية، فمن التجلى على جبل سيناء وتلقى الوصايا العشر إلى وصايا الأنبياء المختلفين، يعتبر الرب هو المصدر والسلطة المختصة بالسلوك الخلقى، وبالإضافة إلى ذلك يكون الأصل الربانى للوصايا الأخلاقية والقانونية تأكيداً لأنها بطبيعتها صحيحة وأنها تؤمن الجزاء العادل للسلوك السليم والعقاب المناسب للشرير والله هو الضامن للنظام العادل للكون الإنسانى.

«إذا استمعت بانتباه ويقظة لأوامرى سيسير النظام الكونى سيراً يسيراً .. وعند ذلك سأعطيك المطر فى الموسم المناسب وستجنى قمحك وخمرك وزيتك ولكن احذر ألا يتخدع قلبك وتشيح بوجهك فتعبد آلهة آخرين .. لأنك فى ذلك ستستحق غضب الله ينصب عليك وتغلق السماء دونك وعندئذ لن تصيب المطر ولن تثمر أرضك وستهلك أنت سريعاً من الأرض الطيبة التى أعطاها لك الله[٣٩]».

ونظام الثواب والعقاب ينطبق قومياً وفردياً على بنى اسرائيل فهو موجه إلى الشعوب الأخرى كما تقول الأسفار اليهودية عندما تنهزم كنعان بواسطة بنى اسرائيل كعقاب للشر فى هذه الأمم[٤٠]. كما أن الأنبياء أكدوا تطبيق العدالة الإلهية تطبيقاً عاماً[٤١].

لكن هذا الموقف والذى يفترض وجود نظام صارم للعدالة الالهيـة المطلقة يتحكم فى الشئون البشرية، لم يكن من السهل تفسيره مع وجود حالات كثيرة نجح فيها الشر وأثرى، بينما عانى وقاسى الصالحون. وهذا الشك بالنسبة للنظام الإلهى العادل يثار فى المزامير والأسفار ويعبر عنه يعقوب بألم بالغ وكذلك تتعرض له النصوص الأدبية اليهودية فى مناسبات كثيرة ومختلفة، خاصة فى المحنة التى تعرض لها الأفراد على يد الحكم الرومانى. واستشهد الكثير منهم، وسنعرض هنا نصاً لچيراميا يعبر عن تساؤل عام : "تعاليت يا الله يا عادل حتى انت لا أستطيع أن أجادلك ولكنى سأترجاك وأحدثك متهماً: لماذا يكون طريق الاشرار مثمراً ولماذا ينعمون بالسلام؟".

وإذا لم يؤمن الفرد بأن الجزاء أو العقاب سيأتيان فى الحياة الأخرى[٤٢]. التى هى الملجأ والملاذ، رغم أنها لم تظهر بوضوح فى "العهد القديم" سيظل السؤال قائماً عن حكم العدالة فى هذا العالم فى ظل التجارب الانسانية والتاريخية التى نجح فيها الظلم. وإذا ما استمر التساؤل عن العدالة الإلهية فمعنى ذلك أن الإله غير قادر على تطبيق العدالة، أو أنه لا يريد تطبيقها. وفى الحالة الأولى يصبح ضعيفاً وفى الثانية ظالماً[٤٣].

وبينما لا تستطيع التوراة واليهودية حل هذه المشكلة نجد أن العقيدة اليهودية تفضل أن يكون الإله عادلاً على أن يكون قادراً. وهكذا نجد فى قصة المواجهة بين إبراهام والرب بخصوص الدمار الذى ينتظر «سودوم وجموراه» يقول ابراهام قلقاً على الظلم فى موت بعض الصالحين، يقول محذراً الرب : «أنت أبعد من أن تهلك الصالحين بواسطة الأشرار، هل يستطيع قاضى البشر كلهم ألا يفعل الصواب؟[٤٤]. وهنا يتخذ فيلسوفان على المذهب اليهودى الرافض للتلمود من القرن الحادى عشر موقفاً واضحاً وهو أن الشر والخير مطلقان وملزمان حتى على الرب[٤٥].

وهذه السيادة للحق على الله وللأخلاق على اللاهوتية ربما تصل إلى درجة استخدام المفاهيم الدينية لتمجيد المبادىء الأخلاقية والسلوك . ويصبح الرب تجسيداً للعدل والصلاح. للرحمة والاستقامة أكثر من كونه ذلك الكيان المستقل الموجه للمبادىء الأخلاقية. وأسفار العهد القديم غالباً ما تعرض هذا المفهوم فعلاً : «والآن يا اسرائيل ماذا يطلب منك الرب، إلهك إلا أن تخاف الله ربك وتسير فى دروبه وأن تحبه وتحافظ على وصاياه وقوانينه»[٤٦]. وإليك كلمات النبى التالية التى ستجدها أكثر صراحة ووضوحاً : «لقد أراك يا إنسان ما هو الصواب وما يطلبه الرب منك سوى أن تقيم العدل وتحب الخير وأن تمشى فى تواضع مع ربك»[٤٧].

وإذا كان الله هو مجرد تجسيد للمبادىء الخلقية لماذا يكون وجوده ضرورياً على الإطلاق ؟ ولماذا لا تستقل الأخلاقيات التوراتية اليهودية وإنما تحتاج إلى العقيدة الدينية؟ والإجابة تكمن فى المنفعة الاجتماعية للأساس اللاهوتى .. فالنظام الدينى القائم على السلطة الرهيبة الغير محدودة لإله قادر - كمصدر للمفاهيم الأخلاقية - والذى يضيف الشعور بالاطمئنان بأن هناك جزاءاً إلهياً على السلوك القويم وعقاب على فعل الشر، هذا النظام عامل هام يؤثر على المجتمع ككل. وربما لا تحتاج الصفوة إلى الخوف من العقاب الإلهى لكى تسلك السلوك السليم ولكن هذا الخوف ضرورى ولا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة للعامة.

وهذا الشرح يبدو كما لو كان الكذبة المفيدة بالنسبة لأفلاطون والتى استخدمها من أجل خلق الدولة المثالية المقدسة، ولكن هذا التفسير مجرد شىء شكلى وليس جزءاً من الديانة التوراتية اليهودية. اذ أنه لا وجود للاستثناءات أو للتميز بالنسبة لصفوة من الناس سواءً كانوا فلاسفة أو حاخامات قاموا بتلفيق الأساطير المفيدة، ذلك أن العنصر الدينى دائماً يؤخذ بجدية من الجميع فيما عدا المغامرين أو غريبى الأطوار.

وفى العالم الاغريقى لا تظهر الصلة الدينية بالأخلاق بنفس وضوحها فى اليهودية، فلا يوجد تجل إلهى، ولا قوانين يسلمها الله للإنسان، لا وصايا إلهية ولا تشريعات. ومع ذلك نجد سقراط فى «الحكاية الأفلاطونية» يبدأ بحثه عن رجال أكثر حكمة منه فى خلال بحثه عن الحكمة والمعرفة، ونتيجة لنبوءة الآلهة فى دلفى وحكمها - يثبت أن سقراط هو أحكم الرجال(٤٨).

ومع ذلك فإذا كان الدافع إلهّى بمعنى أنه إلهام لا يمكن شرحه بمجرد ألفاظ عقلانية فإن البحث (عن الحكمة) بحث بشرى تماماً، ومع القيمة الكبرى التى يعطيها الاغريق للحكمة يصبح هذا البحث أخلاقيا أيضاً.

والصلة الإلهية تعود للظهور بقوة أكثر فى أخلاقيات أرسطو . فبالنسبة له كما عرفنا - الفضيلة العليا هى النشاط التأملى الفكرى لأن هذه الفضيلة تؤدى إلى أعلى درجات الرفاهية والسعادة، ومع ذلك فهذا النشاط هو نتيجة للعنصر الإلهى فى الانسان، وهنا يتعدى الانسان حدود بشريته حتى لو كانت القدرة على تحقيق هذا النشاط مزروعة فى طبيعته(٤٩) . ومن المؤكد أن مفهوم التأمل كنشاط إلهى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم أرسطو عن الإله. وفكرة الرب عند أرسطو ليست بالمفهوم التوراتى للخالق وقائد الكون والمتدخل فى شئون البشر والموزع للجزاء والعقاب بل هو الروح الخالدة التى هى الكمال الأسمى وعلى هذا الاساس فهو لا يتغير ولا يتدخل فى شئون البشر الأقل كمالاً، وكل نشاطه هو التفكير، وبما أنه لا يوجد من هو أعلى منه فهو يفكر فى نفسه فقط. ومع ذلك

فهو يؤثر فى الكون الذى ينظر إليه فى كماله فيحاول جاهداً أن يقلده. وهكذا يحّرك الاله الكون دون أن يتحرك هو أو يفعل شيئاً[٥٠]. وهكذا يستطيع الإنسان الذى يتمتع بالقدرة على التفكير النزيه أن يشارك فى النشاط الإلهى، وكلما مارس هذا التفكير كلما أصبح قريباً من الكمال الإلهى.

وفى تلك الرابطة السقراطية والافلاطونية لا يوجد مكان للجزاء أو العقاب الذى ينزله الله على الانسان. وجزاء الفضيلة تكمن فى أن الانسان يصبح فاضلاً، والبحث عن المعرفة والحكمة ترتقى بالروح ويكون هذا النبل هو جزاؤها، والتفكير التأملى يؤدى إلى الإشباع والرضا والرفاهية. وتعاقب الحياة الذى ربما يؤدى إلى المعاناة الشخصية شىء مؤسف ولكنه لا يؤثر سلباً على الصلة الأساسية التى لا تنفصم، تلك الصلة بين الفضيلة والسعادة. وكما رأينا يذهب افلاطون إلى أبعاد عظيمة ليثبت ان المعاناة من الشر أفضل من فعل الشر، وبينما لا يستطيع الفرد دائماً أن يتجنب المعاناة يستطيع أن يتجنب ويمتنع عن فعل الشر، وهكذا وبمعنى أساسياً ترتبط الفضيلة بالجزاء. أما الرذيلة - أى غياب الفضيلة - فينتج عنها روحاً مشوهة ينقصها الاشباع الانسانى وتتسم بالفشل ككائن بشرى. وطريق الشر لا يمكن أن يزدهر تبعاً لهذا النظام والجزاء والعقاب لا يتطلبان أى تدخل خارجى أو عقوبة، فهما موجودان فى طبيعة السلوك البشرى.

هذا هو موقف الفلاسفة أما المفاهيم الاسطورية كما عبرت عنها المسرحية الاغريقية فهى شىء مختلف. فالمعاناة هناك تصور على أنها سيئة للشخص الذى يعانيها. والمصائب والكوارث لا يُقلل من شأنها بل يُركز عليها وعلى تفاصيلها وتوصف فى مشاهد كئيبة. وبما أن الشخص الفاضل ربما يكون مصيره المعاناة فإن مسألة الظلم فى الموقف لا يمكن تجاهلها، بل وربما يتضمن الموقف القوة الإلهية والسلطان، ولذلك فإن مشكلة العلاقة بين اللاهوت والأخلاق تعاود الظهور. ولنأخذ على سبيل المثال أسطورة «برومثيوس» كما تعرضها مسرحية إسخيلوس[٥١]. وبرومثيوس رغم انه فينا إله إلا أنه يمثل نموذجاً بشرياً مثل معظم الآلهة فى الأسطورة الاغريقية - فهو الشخص الحكيم الرحيم الذى يهتم برفاهية الانسانية دون أن يفكر فى ذاته، والمسرحية تجعله واهباً الفنون والعلوم وكذلك منقذاً للبشرية من الهلاك، وهو يفعل ذلك متدخلاً عمداً فى نظام «زيوس» الذى يصب جام غضبه وعقابه الرهيب علي«بروميثوس».

وبرومثيوس لا تشغله مسألة الكمال بالنسبة لذاته أو لمتلقى أفعاله، وانما يشغله رفاهيتهم، وبهذا المعنى يكون متفقاً مع المفهوم التوراتى الأخلاقى أكثر منه مع الفلاسفة

الاغريق. ولكن تصرفه الرحيم نحو البشرية كان بعيداً كل البعد عن تلقى الجزاء من الإله على الطريقة العبرانية، وعلى العكس تماماً ينزل عقاباً قاسياً عليه نتيجة لهذا السلوك. وكما هو واضح فإن مفهوم الالوهية كما يمثله زيوس لاصلة له على الأطلاق بالأخلاق فالقوة والحق منفصلان تماماً، ولايستطيع الانسان أن يعزى نفسه بأن الله يضمن أساساً (وربما بطريقة غامضة) الطبيعة الأخلاقية للكون. أى أن العادل يكافأ والشرير يعاقب، بل يجد الانسان نفسه فى فراغ أخلاقى تتصرف فيه القوى سواء الإلهية أو البشرية تبعاً لإرادتها التى لاترحم.

وأحياناً يكون المفهوم السائد فى المسرحية الاغريقية هو أن إرادة الآلهة القوية ليست هى المتحكمة بل الضرورة أو الأقدار. والأقدار التى يخضع لها الجميع حتى زيوس هى التى تحدد الأحداث(٥٢). ومع ذلك فهذه الحقيقة لا تجعل المعنى الأخلاقى لحياة الانسان مستساغاً. وفى مواجهة قوة عمياء كسيحة غير مفهومة يكون الانسان وبحثه الأخلاقى ضعيفية تماماً وليس لهما ملاذ أو مرفأ عند إله عادل رحيم، ولا أمل فى إعلاء الحق وتمجيد الصالح فى النهاية.

وفى التوراة يناقش يعقوب بقوة وبمرارة أيضاً هذا الفصل بين العلم الأخلاقى والحماية الإلهية المعضدة لفاعليه، كما يناقش عدم اهتمام النظام القائم بالسلوك البشرى، ومع أن كتاب يعقوب ينتهى بنغمة ممجدة للنظام الإلهى، إلا أن الاتهام الموجه إلى الله بواسطته يظل يتردد «إنه يدمر الكامل والشرير»(٥٣). إلا أن الادعاء بلا مبالاة الرب بالسلوك الأخلاقى البشرى، ومعنى اغتراب الانسان المخلوق عن الكون الذى يعيش فيه، تلك المعانى لا تمثل مفهوماً توراتياً أو يهودياً ففى التوراة تعتبر تلك الأشياء استثناءً لا قاعدة. فاليهودية تؤكد أساساً السلوك الأخلاقى للكون كما تؤكد عناية الإله العادل بالمجتمع والفرد، والعقيدة مهما كانت درجة صدقها - هى التى تُثبِّت عزم معتنقى اليهودية، سواء فى إخلاصهم للقوانين الأخلاقية الإلهية، أو فى رغبتهم أن يستمروا فى جودهم القومى التراثى. وهذا الثبات على العقيدة لم تستطع الدراما الاغريقية أن توفره بل قدمت العمل البطولى العطوف الذى يؤدى إلى سوء الحظ المحزن، حيث ينفصل الفعل الأخلاقى عن الأمل فى تعويض عادل.

الخاتمة

أثرت المفاهيم الأخلاقية الاغريقية واليهودية تأثيراً كبيراً على النظريات الأخلاقية للحضارة الغربية، ورغم أن تتبع هذه الآثار لا يدخل فى نطاق هذه المقالة إلا أن هناك بعض المؤشرات العريضة نستطيع أن نذكّر بها.

والنموذج الاغريقى يركز على كمال الروح بطريقة تجعله مماثلاً ومكملاً للصحة الجسمية والجمال، وهكذا نجده ينبض بحكمة چوڤكينال "العقل السليم فى الجسم السليم"(٥٤). ومما يشهد بأثر الأفكار الإغريقية عن الفضيلة والامتياز الموجهة للإنسان الكامل أن تلك الحكمة عاشت لفترة تقارب التسعة عشر قرناً وما زال الجميع يعتزون بنموذج العقل السليم فى الجسم السليم.

كما أن نموذج الشخص المتودد الذى غرسته النهضة(٥٥)، والمفهوم التالى المعاصر للچنتلمان الحسن التربية الفارس، كلا المثالين يعكسان الموقف الاغريقى فى تركيزه على الوسيط وامتيازه.

ومن ناحية أخرى نجد أن السمة المميزة للدولة الحديثة والتى تعبر عن الاهتمام التوراتى اليهودى برفاهية المتلقى للأفعال الخيرة العطوفة، هى ذلك الوعى بمشاكل الفقراء والمحرومين التعساء، وذلك التشريع الاجتماعى المتكامل. وفى هذا المجال نجد أن نموذج الشخص الذى يرعى أخاه ويحافظ عليه هو المبدأ المقبول فى السياسة الداخلية فى عصرنا الحديث وهذا المبدأ يمتد أحياناً بالفعل بشكل معدل حتى أن المساعدات أصبحت تقدم لفقراء الأمم الأخرى.

والأخلاق المسيحية خلال تاريخها الطويل تكشف عن تأثر بالمواقف اليهودية والاغريقية. أما الاتجاه اليهودى فهو يظهر فى الأعمال الخيرة للمسيحيين المتدينين وفى تكريس بعض أنظمة الرهبنة لمساعدة الفقير والمريض. والاتجاه الإغريقى فإنه ينعكس فى انشغال المسيحى «الوسيط» بخلاص روحه، وربما كان هذا الخلاص يختلف تماماً فى جوهره عن نموذج الكمال الروحى الأفلاطونى والأرسطى والناتج عن المعرفة والحكمة، ذلك الموقف المسيحى يرى أن الايمان الدينى هو الوسيلة لتحقيق الهدف الأخلاقى. ومع ذلك فهو يركز على فضيلة الوسيط - إذا أمكن تسميتها بهذا الاسم - بأسلوب مماثل للنموذج

وعلى هذا يمكن القول بأن التركيز فى المسيحية على خلاص الوسيط (الفاعل) كان أعظم من الاهتمام برفاهية المتلقى بالاضافة إلى خلاص روحه (رغم أن هذا الاقول يخضع للمناقشة). والاهتمام الإلهى بالخير والشر أو اللامبالاة الكونية بالسلوك الخلقى الأدبى نظريتان أثرتا وما زالتا تؤثران بعمق على احساس الناس بالعالم. فالبعض - ربما معظم الشعوب فى الغرب - لهم نظريات متفائلة تحاول أن تصالح بين ما يجب وما هو كائن بالفعل، وتحاول أن تربط القوة بالحق والمرغوب فيه بالواقع فعلاً. ووجهة النظر هذه لا تصدق فقط على أتباع الأديان الإلهية الموحدة ولكن أيضاً على بعض العقائد العلمانية كالماركسية، وحتى إذا كانت هذه الأديان والمذهب المركسى تعترف بالمظاهر الفعلية للشقاء والعدالة فإنها تمنح العزاء فى الأمل بالخلاص فى العالم الآخر.

ولكن الوضع يختلف بالنسبة لفلسفات كالماركسية مثلاً .. وهنا ينفصل الكون الأخلاقى للإنسان تماماً عن النظام الطبيعى أو ربما فوضى الأشياء. وهكذا فإننا نسمع ذبذبات المسرحية الإغريقية ليعقوب فى روايات "فرانز كافكا" وفى كتابات "چان بول سارتر" وهذا الاتجاه يشارك فيه الكثير من الأفراد الذين لا يجدون منطقاً ولا تناغماً فى نظام الطبقية أو التقدم الأخلاقى للتاريخ الإنسانى.

الهوامش

١ - Aboth، الفصل الثانى. هذا البحث معروف أيضاً بـ "حكمة الآباء" وتوجد ترجمة انجيلية لـ چوديا جولدين بعنوان "التلمود الحى " (The living Talmud) المكتبة الأمريكية الحديثة، نيويورك كتب مينتور Mentor Books - ١٩٥٧.

٢ - أسفار التكوين ٣ - ٢٢.

٣ - أسفار التوراة ٣٠ - ١٥.

٤ - Apology اعتذار افلاطون - كل المقتبسات من افلاطون من ترجمة Jowett فى فهمى لمعنى بعض النصوص اليونانية المستمدة على نصيحة ابنى Aviel Roshwald

٥ - أرسطو أخلاق نيقوماخوس "The Nicomachean Ethicsi J A. KThomson's translatien" مجلد ٧ - ١٠٩٧ (ب) - ١٠٩٨ (أ) يستخدم هذا النص مجموعة كتب Penguin النسخة المراجعة / ١٩٧٦.

٦ - المرجع السابق ٩، ١١٧٠ (أ) - ٢٥٢.

٧ - لم يستطع أرسطو الذى قدم هذا التعبير "الانسان كائن اجتماعى وسياسى" أن يتجاهل المظهر المعيارى للعلاقات البشرية وهكذا عند مناقشته العدالة فى (Ethics) يقول أرسطو إن العدالة. هى الفضيلة الوحيدة التى تعتبر لصالح شخص آخر ١١٣٠ (أ) ومع ذلك فالتركيز هنا على فضيلة العميل أو الوسيط أكثر منه على التصرف السليم المرتبط به. نظرية أفلاطون الجمالية Cf. W.F.R. Har-die , Aristotle's Ethical Theory ٢(د) نشرت بواسطة ١٩٨٠ Clarendon/Oxford Préss ١٨٢ ف ف/ يهدف أرسطو لوصف العدالة لفضيلة شخصيته لكن الكتاب يفصل العدد من الموضوعات الأخرى تتعرض للتصرفات التى تؤثر على الآخرين.

٨ - انظر افلاطون ، الجمهورية ، ١٠ ، ٦٠٩ يقال فى جمهورية افلاطون إن الرذيلة تؤثر على الروح كما يؤثر المرض على الجسم / انظر إلى الجمهورية ٥ / ٤٤٤ ولكن افلاطون فى فيدرا "Phaedrus" ٢٥٣ - ٢٥٤ يقول إن الشر فى الروح هو قوة مضادة للخير.

٩ - ارجع إلى جمهورية افلاطون ٣ / ٤١٠ - ٤١١ حيث يناقش التعليم الموسيقى والرياضى، يناقش افلاطون موضوع تعليم الجسم والروح فى جمهوريته وفى حوارات أخرى.

١٠ - سفر الخروج (ثانى أسفار العهد القديم ٢٠ / ١٣ - ١٧) فى حالة الزنى يكون العار على الشخص الذى يرتكبها شيئاً مستنكراً، ولكن الشخص الثالث الذى ترتكب فى حقه الجريمة يعتبر عنصراً أساسياً فى موضوع العقاب على هذا السلوك.

١١ - Apology / اعتذار افلاطون ٢٩، اهتمام سقراط لتحسين روح الانسان اكثر من أفعاله نحو الآخرين لا يجب أن يختلط بالانانية. حيث انه يشير فيما بعد أن كل مواطنى أثينا يجب أن يهتموا بالوصول إلى هذا الهدف مما يضمن معنى الغيرية، انظر CF.W.F. R. Hardie, Op. Cit 216 يحاول هاردى أن ينفى أن أخلاقيات أرسطو أنانية حدث سوء الفهم هذا نتيجة لخلط الاخلاقيات التى تركز على العميل أو الوسيط وليس على نتائج تصرفاته نحو الآخرين، بأنها نوع من الأنانية.

١٢ - المزامير ١ - ٦

١٣ - الأسئلة والاجابات توجد فى "Aboth" - الفصل ١١ - ١٣.

١٤ - ارجع لافلاطون - جورجياس ٤٦٩ - ٤٨٠.

١٥ - ارجع إلى سفر الخروج ٢٢ / ٤ و ٧ (٢٢ : ٦ ، ٣ فى الكتاب اليهودى.

١٦ - ارجع إلى الجمهورية ٤ / ٤٢٠ - ٤٢١.

١٧ - ارجع إلى Meno ٨٨ - ٨٩.

١٨ - الجمهورية / ٩ / ٥٧١ - ٥٧٣ / Republic / الجمهورية ٤ / ٤٣٩ ف ق/ Phaedrus/ ٢٥٣.

١٩ - الجمهورية ٥ / ٤٧٣

٢٠ - Nicomachean Ethics / ١٠ / ٨ ١١٧٨ (أ) / ١١٧٨ (ب) - ١١٧٩ (أ) - هاردى ٢١٨ - ٢١٩ يشير إلى مفهوم ارسطو عن الروح البشرية بما فيها العناصر الفسيولوجية فى De Anima.

٢١ - المرجع السابق ١٠ - ٨ - ١١٧٧ أ.

٢٢ - المرجع السابق ١١٧٧ أ - ب .

٢٣ - ليفيتكس Leviticus ١٩ / ٩ - ١٠.

٢٤ - ليفيتكس Leviticus ٩ - ١٥.

٢٥ - أشعيا Isaiah ١ - ١٧.

٢٦ - ليفيتكس ١٩ - ١٨.

٢٧ - ليفيتكس ١٩ - ١٧ الترجمة لا تتبع نسخة الملك چيمس ولكنها تحاول تقدمة معنى النص العبرانى بإخلاص رغم أن «حمل الضغينة ضد شخص» موضع اخذ ورد فإن الترجمة هى "حمل الإثم ضده" والتى ترجمت بطرق مختلفة لكن ترجمتى (المؤلف) تتفق مع تعليق راشبام Rabbi Shamuel ben Meir ١٠٨٠ - ١١٥٨ الذى يعلق قائلاً : "وأنت لن تحمل الخطيئة عليه فى قلبك».

٢٨ - ميكا ٤ - ٣ - ٤.

٢٩ - التلمود البابلونى Sanhedrin ٣٧.

٣٠ - Ethics الاخلاق ١ / ١٣٠ / ٤٢.

٣١ - Ethics الاخلاق ٢ / ١ / ١١٠٣ أ - ب.

٣٢ - الجمهورية ٣ / ٤١١.

٣٣ - المرجع السابق ٣ / ٣٩٩.

٣٤ - المرجع السابق ٣ / ٤١٤ - ٤١٥ هامش.

٣٥ - اسفار التوراة ٧ - ٦ - ٦.

٣٦ - الاسفار١٧ - ١٨ - ٢٠.

٣٧ - Aboth / الفصل ٤ / ٧.

٣٨ - Aboth / الفصل ٣ - ١٢.

٣٩ - أسفار التوراة ١١ - ١٣ - ١٤ - ١٦ - ١٧ نسخة الملك چيمس معدلة حتى تؤدى العبرى.

٤٠ - اسفار التوراة ٩ - ٥

٤١ - مثل واضح Amos / الفصل الأول.

٤٢ - چيراميا ١٢ - ١ مترجمة من النص العبرى نسخة الملك چيمس غير دقيقة.

٤٣ - CF ديفيد هيوم / محاورات الاديان الطبيعية Dialogues concerning Natural Re- ligion ١٧٧٩ / الجزء ١٠

٤٤ - أسفار التكوين ١٨ - ٢٥.

٤٥ - ارجع إلى Encyclopedia Judaica المجلد ١٠-٣ المقالة عن Jeshua ben Judah.

٤٦ - اسفار التوراة ١٠ - ١٢ - ١٣.

٤٧ - ميكا / ٦ - ٨ / نسخة الملك چيمس المعدلة .

٤٨ - الاعتذار لأفلاطون ٢٠ - ٢١.

٤٩ - ارسطو Ethics الاخلاق / ١٠ - ٨ - ١١٧٧ ب/ ١١٧٨أ.

٥٠ - ارسطو الميتافيزيقا ١٠٧٢ - ١٠٧٤.

٥١ - اسخيلوس (Prometheus Bound) بروميثيوس مقيدا ترجمة حديثة لفيليب ڤيلاكوت فى مجلد به ٣ مسرحيات أخرى لاسخيلوس نشرتها Penguin Classics / ١٩٦١.

٥٢ - انظر المرجع السابق ٢٤ / ٧٥ - ١٢٦ ، ٣٥.

٥٣ - يعقوب Job ٩ - ٢٢.

٥٤ - Satires ١٠ / ٣٥٦ .

٥٥ - اطلع على تعبير كلاسيكى على هذا النموذج فى Baldassare Castiglione، ١٥٢٨.

ديوجين

العدد ١٥٧ / ١٠١

محتويات العدد

ميجول ليون - پورتيللا
Miguel Leon Portilla

العالم الجديد ، ١٤٩٢ - ١٩٩٢
هل تبقى المناقشة مفتوحة؟

لم يبق على كوكب الأرض سوى قارة أمريكا ، التى تتمتع بهذه الميزة أو ربما بهذه السوأة التى تتمثل فى عادة الاحتفال بالذكرى السنوية أو فلنقل الذكرى «المئوية» لقيامها. لكن ذلك لايعنى أن هذه الاحتفالات تفيض احياء ذكرى مولدها . فالجيولوجيون قد أوردوا أن القارات تكونت منذ مئات الملايين من السنوات ، أما احياء الذكرى فى أمريكا فيرجع إلى عهد قريب نسبيا ، وفضلا عن ذلك ، فإن جذور هذه العادة غريبة عليها ، يمكن القول بأنها متشبعة بأصول أوربية كما تدل على ذلك الشواهد . ومن الغريب أن أحدا لم يلق بالا لأول أو ثانى ذكرى مئوية احتفلت بها القارة الأمريكية .

أما الذكرى المئوية الثالثة والتى ترجع إلى عام ١٧٩٢ ، فهى بداية هذا التقليد ، وقد تم احياؤها فى ضوء عصر التنوير . ولاتعود هذه الفكرة إلى أسبانيا أو ايطاليا كما قد يتبادر إلى الذهن ، بل إلى فرنسا . ولم تكن فرنسا قد خرجت بعد من ثورتها المجيدة عندما قررت الاكاديمية الفرنسية بمناسبة احياء الذكرى المئوية الثالثة لقيام الثورة ، منح جائزة لأفضل مقال يجيب عن السؤال القائل : «مامدى تأثير ظهور أمريكا على السياسات ، والتجارة والعادات الأوربية؟» .

ويمكن تصنيف البحوث العديدة التى قدمت - باستثناء بعض قصائد المديح

ترجمة : آمال كيلانى

لكولومبوس – فى ضوء الشجب المتكرر لوجود أسبانيا فى العالم الجديد ووصفها بأنها «الأسطورة السوداء» ، بل نعوتا أكثر اعتمادا على تأثير أمريكا على أوربا . وتطرقت بعض المناقشات حول مافعله الذهب الذى حصلت عليه أسبانيا من مستعمراتها فيما وراء البحار ، وأنه ألقى بالبلاد إلى الدمار . وتستعيد هنا الوصف الذى أطلقه صاحب البحث الفائز ، والذى فضل أن يظل مجهولا ، من أن أمريكا قد سببت مرض الزهرى الذى أصاب أوربا والعالم كله ، وقد يكون من المفيد اضافة أن مرض الزهرى لم يكن يعتبر «مرضا مخجلا» فقط ، ولكنه كان يعرف باسم «مرض بلاد الغال» أو «المرض الفرنسى» . وربما أراد هذا الاكاديمى الفرنسى المتميز والمجهول الاسم ، أن يعيد إلى بلاده هيبتها وكرامتها . وعند طريق تجميع الشواهد ، يعتقد أنه قد أرسى قواعد تساؤل لازال الناس يطرحونه حتى اليوم فى مناقشاتهم ، ألا وهو ماهى جذور هذا «المرض الفرنسى»؟(١) .

ويجب القول فى مقابل ذلك ، أن الاحتفال بالذكرى المئوية الرابعة لأمريكا كان له دوى أفضل ، إذ بدأت أسبانيا تحمل المشعل ، يتبعها بالطبع الدول الأسبانية الأمريكية إلى جانب ايطاليا والولايات المتحدة ، فى إقامة العروض التى لاحصر لها ، والمؤتمرات ، والاحتفالات ، والتذكارات ، والمنشورات ، والخطب باحياء ذكرى اعتقد الجميع أنها «اكتشاف أمريكا» . ولكن ، بما أنه ليست هناك سعادة كاملة ولا اتفاق تام فى وجهات النظر ، فقد بدأ بعض المستائين كما سيتضح فيما بعد ، ينتقدون الظلم الذى انتهجه الغزاة . بل إن أحد الشهود من بيروفيا ويدعى ريكاردو پالما ، قد غضب من خطب بعض من يطلقون البخور فى أثناء الاحتفالات فى أسبانيا ، حتى أنه فضل أن ينسحب من الاحتفال.

وهناك ردود فعل متفاوتة فيما يتعلق بالاحتفال بالذكرى المئوية الرابعة . فبعض الأشخاص تمسكوا به باعتباره حدثا يتسم بالمهابة ، بينما نظر البعض الآخر لهذا التاريخ على أنه يمثل البداية الملعونة لرحيل الملايين من سكان أمريكا الأصليين ممن تحملوا معاناة لايمكن وصفها . وهنا يصبح المثل القديم القائل «أن اليوم الخامس دائما يعتبر نهاية

---

(١) المزيد من التحليل الكامل لهذا الموضوع ارجع إلى Bartolomé & Lucille Bennassar، ١٤٩٢ ، العالم الجديد ، (باريس ، پيرين ١٩٩١) ، صفحات ٥٠-٥٥ .

للمتاعب» ، معرضا لأن يتسم بعدم الصحة على الاطلاق .

ولقدأتاح ظهور قارتين إلى جانب الأحداث العديدة التى جرت فوقهما منذ عام ١٤٩٢ إلى بداية العديد من حلقات الجدل والنقاش التى تسم أحيانا بالصواب وأخرى بالخطأ ، بل إلى المواجهات العنيفة أكثر مما أحدثه غيرها . وقد بدأ الجدل بعد أن وطأ كولومبوس أرضها بفترة قصيرة ، واشتدت حدته الآن أكثر من ذى قبل . وقد اشتط المتجادلون فى وجهات نظرهم ، وكانت النتيجة مزيج من مجموعة من الآراء ، والوقائع ، والمشكلات ، كما لو أن «العالم الجديد» مقدر له بحكم وجوده فيما مضى وفى الحاضر أيضا ، أن يظل مادة لنزاع غير متناهى .

وكما جاء فى محاورة من الصداقة لشيشون أن «النقاش ماهو إلا اثارة موضوع ما وتحريكه حتى تتجلى الحقيقة واضحة بينه» . وإذا ماطبقنا هذا القول على قارة أمريكا ، فقد نندهش لكنه الحقيقة أو الجوانب الحقيقية لهذا العالم الجديد ، والذى يحاول الناس اظهارها بهذه المناقشات التى لاتنتهى ، وبشكل أو آخر ، فإن «الاثارة» هى النقطة الأساسية التى ترتبط بتاريخ بل وحتى بوجود عالم نصف الكرة . وفى كتاب مرموق بعنوان «مناقشات وجدل حول العالم الجديد» سرد أنتونيللو جيربى Antonello Gerbi ماأسماه «تاريخ الجدل» ، فيما بين أعوام ١٧٥٠ و ١٩٠٠ ، أو بين عصر التنوير ونهاية العصر الحالى(٢) .

وأنا أهدف هنا إلى التدليل على أن الجدل الملتهب قد أصبح أعنف وأبعد مدى فى وقتنا الحالى بحيث يبدو كما لو كان بلانهاية . وسوف أتطرق فى البداية إلى الجدل حول موقع ومغزى القارة الأمريكية فى التاريخ العالمى ، إلى جانب بدء التعرف على وجودها من الناحية الجغرافية .وسوف أتحول بعد ذلك إلى المناقشات الموجعة حول قضايا مصيرية ترجع إلى القرن السادس عشر ، والتى لازالت ذات تبعات كبيرة علينا . وأخيرا ، سوف

---

(٢) أنتونيللو جيربى ، الجدل حول العالم الجديد (المكسيك ، مؤسسة الثقافة والاقتصاد ، ١٩٦٠) . ونحن ندين للمؤلف نحو كتاب آخر يتميز بدقة التوثيق ويصف ويحلل الآراء المتنوعة التى أثيرت فى نهاية القرن الخامس عشر خلال القرن السادس عشر عن الطبيعة والجنس البشرى فى العالم الجديد .

La Naturaleza de Las Indias Nuevas . De Cristobal Colon a Gonzalo Fernandez de Oviedo (Mexico : Fondo de Cultura Economica, 1978) .

أركز على الجدل المستمر ألا وهو الطريق الذى تنتهجه هذه المجادلات .

العالم الجديد فى التاريخ العالمى

هل كان من الممكن وجود منظور تاريخى وصورة جغرافية قبل رحلات كولومبوس والاحتكاكات عبر الأطلنطى والتى واكبها تبادلات من كل نوع؟ .

ويجيب بعض العلماء على ذلك بالايجاب ، مستندين فى ردهم على أعمال من قبيل الجغرافيا لبطليموس ، أو على مراجع تاريخية تمتد من تأريخات هيرودوت عن اليونانيين والبرابرة ، إلى القديس أوغسطين ومؤلفه مدينة الله ، غير متجاهلين للدوريات العديدة التى ظهرت فى القرون الوسطى التى جمعت بين الأماكن والتواريخ التى كانت معروفة آنئذ. والبعض ينكر الوجود الفعلى لمفاهيم تاريخية وجغرافية كونية قبل كولومبوس ، وذلك لأن الأوربيين والآسيويين ، والأفارقة ، والأمريكيين لم يعرفوا أن كوكب الأرض يشمل مايطلق عليه الآن الكرة نصفا الشمالى والجنوبى .

وعلى كل نصف يعيش أناس لايعلمون شيئا عن الآخرين ، ولهم حضاراتهم بل لهم نتاجهم التاريخى والخرائطى حتى وهم على عزلتهم تلك . إلا أن عددا هائلا من هؤلاء الذين يعدون من جديد ماسبق كتابته عن التاريخ ، يعتبرونه الملكية الأصلية لموقع معين من العالم ، هو الموقع الذى يعيشون فوقه . ولدينا شاهد مثالى على قولنا فى كتاب د.كوللينجوود «فكرة التاريخ» ، الذى كتب يقول : «حيث لا أعتقد أن أيا من هذه المراحل (فى تطور الفكرة الأوربية الحديثة عن التاريخ) قد وقعت خارج اقليم البحر المتوسط أى أوربا ، والشرق الأدنى من البحر المتوسط إلى مابين النهرين ، وعلى المناطق الساحلية من شمال أفريقيا ، فإننى أجد من المحال القول عن فكر تاريخى فى الصين أو فى أى مكان آخر من العالم ، عدا المناطق التى ذكرتها»(٣) .

وفى مقابل هذ التركيز التام على المسحة الأوربية ، فقد أكد آخرون أنه يوجد ليس فقط فى الصين ، والهند ، وكوريا ، واليابان ، وبلدان أخرى من آسيا ، بل يوجد أيضا فى أمريكا ، بعض الآثار والشواهد الأخرى ، التى إلى جانب أنها تعيد إلى الأذهان وقائع متميزة عن الماضى ، مشيدة وموصوفة على أساس مغزى تارخى بعينه فى ذهن من

---

(٣) ر.ج. كوللينجوود R.G. Collingwood, The Idia of History (لندن ، وأكسفورد ، ونيويورك : مطبعة جامعة أكسفورد ، ١٩٥٦) ، ص١٤ .

شيدوها ووصفوها . وهذه المعالم أقيمت لتأكيد الهوية القومية لشعب ما ، أو لاعادة توكيد شرعية بقاء سيادة جماعة اجتماعية ، باستعادة روابطها بنسب أو أحداث أكثر قدما. وهذا هو الحال فى عدد من الحقب الوسطى للتاريخ الأمريكى : من الأعمدة الحجرية المزينة بالنقوش والتى اكتشفت فى مونت ألبانى وأواكساكا التى ترجع إلى القرن الخامس قبل الميلاد ، إلى فترة حكم المايا (من القرن الثالث إلى القرن العاشر بعد الميلاد) ، والتى تتميز نقوشها التى أمكن حل شفرتها الآن بموضوعات شديدة التعقيد تعالج موضوعات دينية وسياسية ، وأخيرا ، هناك المخطوطات التى تعود إلى فترة ماقبل العصر الأسبانى ذات المحتوى التاريخى وسلاسل الأنساب ، ناهيك عن الانتاجات التالية التى أسست على الشفرات التى حلت قبل الغزو الأسبانى ، والتى فقدت بعد ذلك .

والقناعة بأن الوعى التاريخى يعود منذ البداية إلى سكان حوض البحر المتوسط ، أو باختصار إلى الأوربيين ، قد تعمقت مع الزمن ، حتى أصبحت يقينا بأن أوربا وحدها وغرسها الثقافى والحضارى ، قد لعب دورا فى التاريخ العالمى . يقف على نفس مستوى الدهشة وعدم الجزم ، هذا القول بأنه ليس هناك جنسا كاملا أو مواطنية تامة دون اختلاط بين الأجناس . وماعلينا إلا العودة إلى عصر التنوير لنطلع على آراء فيلسوفين عظيمين يدعمان معتقدات إن لم تكن جذرية فهى تمثل نزعة لسرعة التصديق . ففى عام ١٧٧٨ ، كتب ايمانويل كانط أن سكان أمريكا الأصليين «لايعترفون بحضارة مثل حضارتهم ، .. فهم لذا يفتقرون للمشاعر والعواطف ... ، لايستشعرون ألفة وحبا وبسبب كل ذلك فهم يتميزون بالجدب ... ، وقلة الحديث ... ، ولاعجب أنهم كسالى ...(٤) وقد أكد ويلهلم فريدريش هيجل بدوره أن «أمريكا قد انفصلت من المجال الذى تطور فيه تاريخ العالم منذ القدم وحتى الآن . وماحدث واستمر حتى الآن إنما هو مجرد صدى للعالم القديم . وإذا مانحينا جانبا العالم الجديد وما ارتبط به من أساطير وخيالات ، فنحن نرى فى العالم القديم ، وبخاصة أوربا ، الرؤية الحقيقية لتاريخ الكون ....»(٥) .

---

4. Emmanuel Kant, *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie nach handschriftlichen Vorlesungen*, ed. Friedrich Ch. Stark, (Leipzig, 1831), p. 353.

5. G. W. F. Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte," *Sämtliche Werke*, Vol. II (Stuttgart, 1961), p. 129.

وفى ضوء هذه الشواهد ، هل يكون تجاهل الكتابات الخاصة بتاريخ الجنس البشرى أى تاريخ الكون بل وحتى تجاهل المراجع الحديثة عن نفس هذا الموضوع لشعوب أمريكا قبل عام ١٤٩٢ مدعاة للدهشة؟ لقد دخلوا التاريخ فقط بعد أن تم اكتشافهم . وقد يجرى الحديث عنهم على أنهم قوم بدائيون ، ضحوا بالبشر ، آكلو لحوم بشر ، لوطيون ، ويدينون بأوثان مخيفة . والمواطنون الذين نجوا من الغزاة والذين تحولوا إلى الدين القويم ، يمكنهم الآن أن يضطلعوا بدور فى التاريخ الكونى ، وهكذا فإن ممثلو أوربا الذين يطلقون مثل هذه الأقوال ، قد قدر لهم بالطبع ، ولازالوا كذلك ، هم فقط الأبطال والزعماء الممكن وجودهم.

وتنطبق مثل هذه التعليقات فى واقع الأمر ليس فقط على مواطنى أمريكا ، ولكن أيضا على أهل أفريقيا ، والأوقيانوسية ، والسواد الأعظم من شعوب آسيا . ولكن كيف لنا أن نقنع بتأريخ يحيط بدقة بالبشرية عامة ومنذ بدء الخليقة ، لايكلف نفسه عناء النظر إلى المسارات الحضارية «للآخرين» ، خاصة وقد تركت هذه الشعوب شواهد متعددة على ماضيها ؟ ورغم عزلتهم التامة ، فإن شعوب أمريكا وخاصة المايا ، والناهوا ، والكويتشوا، والزابوتيك قد عرفوا التواريخ وعدة أنواع متميزة من الكتابة تعد شاهدا على أسلوب حياتهم الذى يمتد إلى جذور ألفى عام مضت قبل وصول كولومبوس على جزر بهاما الصغيرة .

وتتبع هذه الحضارات عدة مسارات ، ومن واقع جداولهم الزمنية ، فقد كان لأمريكا العصور الوسطى مكانا فى التاريخ ، ليس برغم وإنما أساسا بسبب عزلتها عن أوربا . فالماضى الذى يسبق فترة كولومبوس والذى تم فيه نشأة المدن والعواصم ، ووجدت المؤسسات ومختلف أنواع الفنون والفكر ، والتى شاركت فى وجودها مع شعوب أمريكية أخرى تعيش فى الغابات ، والجبال ، والصحارى ، يعد تجربة انسانية ذات أهمية ومتعة فائقة .

وعند هذه النقطة من تأملاتى ، لاأستطيع مقاومة الدخول فى حلبة النقاش واستعادة وتأكيدالمغزى التاريخى الذى يعد حسب رأيى ، مغروسا فى حقبة ماقبل كولومبوس لهذه القارة ، أجدنى غير موافق على ما قاله الآخرون الذين اتبعوا خطى هيجل .

إلى أى شيء يعزى إدراك الوجود الجغرافى لأمريكا؟
وكيف ومتى بدأ ذلك؟

على مايبدو أن الجدل بشأن العالم الجديد وتاريخ الكون سيظل بلا نهاية ، فحتى الآن وبشكل ما فإن بعض الأشخاص يحاولون الوقوف على زمان وكيفية اهتمام العالم بحقيقة الجغرافية . وهناك الكثيرون الذين أكدوا ولازالوا يؤكدون على أن كريستوفر كولومبوس هو مكتشف أمريكا ، مالم يستحق التمجيد ، وأشار البعض الآخر أن كولومبوس لأنه كان مقتنعا بأنه وصل إلى الهند ، لم يكن متحققا مما اكتشفه على وجه اليقين . أما مايستحق المعرفة بحق فهو أن هذه الأراضى كانت جزءا من العالم الجديد تنتسب إلى أميرجو فيزربوتشى ، الذى أطلق مارتن والدزيمولر اسمه على القارة فى عام ١٥٠٧ ، بعد عام من وفاة كولومبوس(٦) . إلا أن والدزيمولر شأنه شأن آخرين كثيرين ، لم يكن مقتنعا بهذا القرار بشكل تام . وللرجوع عن هذا القول ، طمس كلمة أمريكا على الخريطة التى صممها عام ١٥١٣ ووضع مكانها (هذه الأرض والجزر الملحقة بها اكتشفها كولومبوس)(٧) . وعن هذا الجانب ، أكد رسام الخرائط ميجويل سيڤرت فى طبعته الرائعة لكتاب الجغرافيا لبطلميوس التى نشرها عام ١٥٣٥ على أن : «أولئك الذين أطلقوا اسم أمريكا على العالم الجديدة وقعوا فى خطأ جسيم الآن أميرجو (فسبوتشى) قد وطأت أقدامه هناك بعد كولومبوس مباشرة ، ولم يكن مرافقا للأسبان بل للبرتغاليين ليعقد صفقات معهم(٨) .

---

6. Waldseemüller made this attribution in his *Cosmographiae Introductio cum quibusdam geometriae ac astronomiae . . . insuper Americi Vespuci navigationes . . . .* published in Saint-Dié in 1507. This work was followed that same year by the *Cosmographiae secundum Ptolomaei Traditionem . . .*, with which was published the famous world map on which the name "America" appeared for the first time.

(٧) من بين العديد من النسخ التى طبعت من خريطته ، ارجع إلى تلك الموجودة من الطبعة طبق الأصل لأطلس Claudius Ptolomeus Geographia ، ستراسبورج ١٥١٣ ، مع مقدمة بقلم ر.أ. سكيلتون (امستردام : Theatrum orbis Terrarum، ١٩٦٦) .

(٨) كتب سيڤرت ذلك فى مقدمته لكتاب Ptolomaei Alexandrini Geographicae Enarationis Libri octo .

ويمكن تصور بعض النتائج عن مختلف هذه الرؤى عن العالم الجديد ، عن طريق رسامى الخرائط الذين كشفوا النقاب عنها شيئا فشيئا . وبداية فقد اعترف حتى الفاتحين والمؤرخين من أمثال هيرنان كورتيز وعالم الانسانيات الايطالى بييترو مارتير دى آنجييرا ، اعترفوا بأنهم استخدموا الخرائط القومية ، وهو شيء لم يجر ذكره فى النسخ التى رسمها رسامو الخرائط الأوربيون، والذين يعكسون مهمتين رئيسيتين لهما : الأولى هى معرفة ما إذا كانت الأراضى التى اكتشفت حديثا كانت جزءا من آسيا ، أما الثانية ، والتى تتبع الأولى، فتختص بمجموعة المصطلحات والرموز وكذلك دراسة أسماء المواقع الجغرافية وأصلها على الخرائط التى رسمت بعد ذلك ، وظل الكثيرين ، أحيانا فى القرن السادس عشر ، يقدمون شواهد على الاستمرارية الجغرافية مابين أمريكا وآسيا ، وقد أوردوا بعض أسماء سابقة كانت تطلق على المكان تدل على ذلك على سبيل المثال ، سيپنجو ، وكاثاى، وأرض مانجى .

وعلى أى الأحوال ، فقد حوى الكثير جدا من الخرائط الأخرى اسم أمريكا بصفته معبرا عن النصف الجنوبى للقارة ، كما فى خريطة والديزمولر فى عام ١٥٠٧ . وعلى العكس من ذلك ، تجاهلت الخرائط الأسبانية والبرتغالية تماما اسم أمريكا ، واحتفظت حتى القرن الثامن عشر بأسماء من قبيل «الكرة الجديدة» ، و«العالم الجديد» ، و«بلاد الهنود» ، و«الهند الغربية» .

غدت كل تلك التناقضات فى الدوريات والخرائط خاصة حتى حلول القرن التاسع عشر، مادة خام للمناقشة حول «اكتشاف» أمريكا . وتمسك المدافعون عن كريستوفر كولومبوس - كما يتضح فى المؤلف الذى يشتمل على عدة مجلدات لباولو إميليو تاڤيانى - على أن «الادميرال» هو بحق مكتشف العالم الجديد(٩) . وبعقيدة وحماس منقطع النظير ، استمر عدد غفير من الناس وبعد خمسمائة عام من وصول كولومبوس ، على رفض أى تغيير لعنوان «اكتشاف أمريكا» .

---

9. Paolo Emilio Taviani, *Cristobal Colón, Génesis del gran descubrimiento,* 2 vols. (Novara-Barcelona: Instituto Geográfico de Agostini y Editorial Teide, 1988; French translation, *Christophe Colomb: Genèse de la grande Découverte* [Paris: Atlas, 1980]) and *Los viajes de Colón,'el gran descubrimiento,* 2 vols. (Barcelona: Planeta-Agostini, 1989).

ومن الواضح أنه يوجد الآن العديد من الرؤى التى تعارض هذا التفسير التقليدى ، وبعضها الدافع إليه اعتبارات تاريخية وفلسفية ، لكن الغالبية متأثرة بالأيديولوجيات ووجهات النظر المعارضة لهؤلاء الذين يشمئزون ، ويدينون ، ويرفضون كل ماتلا العملية التى بدأت عام ١٤٩٢ . وسوف أعود فى نهاية هذه الدراسة إلى تلك الآراء ، التى أحدثت بعثا عنيفا للجدل .

جدل محموم : الفاتحون والمواطنون الأمريكيون حضارتهم ، وطبيعة العالم الجديد

استطيع القول بأن سكان الجزر من الناهينو-آراهواك والكاپيين أنفسهم إلى جانب كولومبوس بشخصه هو الذى خلق هذا التناقض المحموم . لقد أسرع المكتشفون الأوربيون فى تدوين ماهو نبيل ومشين عن مواطنى الجزر . ووصف بييرتو مارتير شعب التاهينو على أنه شعب يعيش فى حالة من النقاء الفطرى . كتب يقول :

> يؤمن كل أفراد الشعب بأن الأرض مثلها فى ذلك مثل الشمس ، والماء ملك لكل فرد ، وأن كلمات من قبيل «ملككم» و«ملكى» لابد من إلغائها لأنها أصل كل الشرور . إلى جانب ذلك ، فهم قانعون بالقليل جدا من هذه الأراضى الشاسعة ، حتى أنهم لايحتاجون لمزيد من الأرض ولا لمزيد من أى شىء . ويعتبر العصر الذى يعيشونه فى نظرهم عصر ذهبى . ولايحيطون منازلهم بأسقف ولاحوائط ولا أسوار ؛ بل يعيشون فى الحدائق المفتوحة، دون قوانين أو كتب ، ودون قضاة ، وهم يبجلون واحدا يتميز فطريا بالعدل والحق، وهم يتجنبون الشر ، ويدينون من يستمتع بالحاق الأذى بالآخرين(١٠) .

وعلى نحو مخالف تماما عن هذا «العصر الذهبى» الذى قدمه لنا بييترو مارتير - وهى صورة تتفق مع ماسمعه من العائدين من العالم الجديد ، بداية من كولومبوس - هو ذلك الوصف الذى قدمه لنا عن الكاريبين المرعبين . ومنذ البداية حرف كلمة كاريبى لتصبح

كانيبال أو آكل لحوم البشر :

على مقربة من هذه الجزر توجد جزر أخرى ، يقطنها بشر مرعبون ، طعامهم من لحم البشر . فهم يصطادون الأطفال ويخصونها كما نفعل نحن مع الدجاج والخنازير التى نريد تسمينها حتى تصبح صالحة للأكل . وعندما تكبر وتسمن يلتهمونها . أما عندما يقع الكبار فى أيديهم فيقتلونهم ويقطعونهم إربا . ويبدأون بأكل الحواشى والأطراف ، ويستبقون باقى الأجزاء لما بعد ، كما نفعل نحن مع الدواب(١١) .

وهذه الأوصاف تامة الاختلاف عن عادات مواطنى العالم الجديد ، لم تعد تثير العجب فى أنها هى التى ألهمت توماس مور في يوتوبيا الشهيرة ماجاء فيها من تصوير العصر الذهبى ، كذلك الوصف الذى أورده شكسبير عن التوحش والهمجية فى روايته Tempest* . والأحكام التى وردت عن الغزاة الفاتحين وعن أفعال الأسبان بعامة فى العالم الجديد ، تعود إلي مختلف الآراء المتناقضة والمناقشات التى ركزت عن وجود حضارة الهنود . ومنذ البداية ، وعندما ووجهوا بسرقة المواطنون ومعاملتهم كالحيوانات ، بدأت عمليات الشجب والنضال ، كما أوضح ذلك أنتوان دى مونتيسينوس فى خطبته الشهيرة عام ١٥١١ فى سان دومينجو ، ثم تلاه ڤسكو دى كويروجا وبارتولومى دى لاس كازاس فى المكسيك ، وحتى دومينجو دو سانتو توماس ولويس دى مورال فى پيرو ، وكلهم قدموا شواهد على ذلك .

وبينما شجب البعض ما أسموه «تدمير الهنود» ، تعاطف الآخرون معه ودافعوا عنه .وبخاصة چوان چينيز دى سيپولڤيدا ، وجونزولا فرنانديز دى أوفييدو ، بل وحتى فرانشسكو لوپيز دى جومارا الذى تمادى فى كتابه «التاريخ العام للهنود» ، ليدافع عن الأسبان بصفتهم الذين قاموا باستكشافات كثيرة للغاية وفتوحات فى فترة وجيزة للغاية ، والتى كان لها بفضل العناية الالهية مهمة تحويل الملايين من عبدة الأثوان ، وهو المجاز فى

---

(١١) المرجع السابق ، ص ١٢

* لوشيانا ستيجابو بيتشيو «الأنثروبولوجيا البرازيلية ، الأسطورة والأدب فى عدد ١٤٤ من مجلة ديوجين (أكتوبر - ديسمبر ١٩٨٨) .

رأى دى جومارا يستحق كل الثناء والتقدير .

ويمكن سرد الكثير من الاتهامات التى قد تعكر مسار المناقشة . ولنسرى عن أنفسنا بواحدة غير معروفة إلى حد ما ، بدأها لاس كازاس فى أحد كتبه ، وقد وجهه بصفة خاصة ضد چوان چينيز دى سيپولڤيدا ، وإن لم يتم نشرها حتى عام ١٩٨٨ . واستجابة لسيپولڤيدا الذى وصف الهنود بالهمجية والوحشية ، قام لاس كازاس بمقارنة ماقاله بالأسلوب الذى دمغ به المؤرخ التاريخى الرومانى تروج بومبيى الغزاة الأسبان . كتب لاس كازاس قائلا :

> وليسمع سيپولڤيدا مقاله تروج بومپيى : لم يتقبل الأسبان الوضع الموجع للأقاليم التى أخضعها يوليوس سيزار لإمرته ، فعندما تحقق له ماأراد ، لف جيوشه المنتصرة حول هذه المناطق ، وولى حاكما من قبله على كل اقليم يحوى هؤلاء الهمج البرابرة ، بعد أن روضهم على الحياة المدنية المتحضرة ،وخضعوا تماما لارادته .
>
> وكما يتضح ، فقد وصف تروج الشعب الأسبانى بأنهم برابرة وهمج ومتوحشين . وياحبذا لو أسمعنى سيبولڤيدا بحكمته وبعد أفقة ردودا على هذه الأسئلة : هل تعتبر الحرب التى شنها الرومان لكى يحرروا الأسبان من همجيتهم وبدائيهتم ، حربا عادلة ؟ أو ربما كانت استماته الأسبان دفاعا عن حريتهم ضد الرومان دفاعا لامبرر له؟ والآن أتوجه إلى الغزاة الأسبان : لصوص ومعذبو هؤلاء القوم البؤساء : أيعد ماحدث من قبيل المصادفة ، أنه بعد أن أخضع الرومان لامرتهم هؤلاء الهمج المتوحشين من أهل أسبانيا ، قسموا أقاليمها فيما بينهم ونصبوا منهم حاكما عليها ؟ أو أنكم تنظرون إليهم على أنهم نهبوا مقدراتكم ، وبعد أن حرموكم من حرياتكم ، أجبروكم على أن تتولوا تنفيذ مايريدونه بأيديكم ، وأن يستخدموكم لكشف مناطق الذهب والفضة ، ثم بعد ذلك تستخرجونها وتقومون بصقها ؟ وإذا كان الرومان قد فعلوا كل ذلك كما يؤكد ديودوروس ، ألم يكن من حقكم الدفاع عن حريتكم ، بل ماهو أكثر من ذلك عن وجودكم بالحرب المشروعة ضدهم ؟ أما أنت ياسيپولڤيدا هل كنت ستسمح للقديس چيمس أن

ينصّر قرطبة العزيزة لديك؟ فهل استخدام اسم الله والقديسين والمؤمنين بدينكم هو الطريقة المثلى لأن تخضع المسيحى لإرادة المسيح؟ وهل هذه هى وسيلة استخراج روح الهمجية الشريرة من داخل هؤلاء المتوحشين البرابرة؟ أو ليس مافعلتموه أقرب إلى عمل اللصوص ، والقتلة وقطاع الطرق غلاظ القلب ، وخلفتم وراءكم شعوبا آمنة . أوقعتموها فى غياهب اليأس(١٢) .

وكما نلاحظ ، فإنه بعد مرور أقل من قرن على هبوط كولومبوس على جزر البهاما (أوجوانا دانى أو ربما جزر أخرى ، فإن هذه النقطة كانت مثار الكثير من الجدل) ، اشتعلت المناقشات كالنار الملتهبة . ولم تخمد بعد هذه النيران . ولتستعيد فقط هؤلاء المشاهير من أمثال مانويل چيمينيز فيرنانديز ، ومارسيل باتايون ، ولويس هانك ، وأنجيل لوزادا ، الذين نشروا أعمال لاس كازاس وأثنوا على محتواها ، واعتبروها المبشر بالتعرف على حقوق الانسان ، بينما يعتقد آخرون من أمثال عالم الفلسفة رامون مينانديز پيدال ، أن لاس كازاس ماهو إلا احياء «للأسطورة السوداء» ، وأدانوه بالاصابة بالأوهام والخيالات والمرض العقلى .

واستمر الجدل على جبهات أخرى ، وأوردها هنا بإيجاز : التعطش إلى الذهب - هذه العبارة التى استخدمها كولومبوس بلا انقطاع - هل كانت دافعه الجوهرى للاقدام على هذا المشروع ؟ ، وهل نعتبر كولومبوس هو البادئ الأول للاستعمار الأوربى؟ ، كم كان عدد السكان الأصليين حال وصوله أرض العالم الجديد ، وكم بقى منهم بعد انقضاء قرن واحد؟ ، وهل بالغ بارتولوميو دى لاس كازاس فى مدى الأعمال الوحشية التى ارتكبت فى كتابه بعنوان سرد مختصر لافناء الهنود؟» هل كان المؤرخون من التداعى وانهيار البنية السكانية لهنود أمريكا من أمثال شيربورن كوك وودرو بورا على حق أو على خطأ؟ .

هل يعتقد الناس حقا أن الهنود لم يكونوا ينعمون بنعمة العقل والتفكير؟ ، أو يعد ذلك وقاحة أم فقدان بصر وبصيرة ؟ وهل حقا أن كل سكان هذه الجزر كانوا من أكله لحوم البشر؟ هل هناك ثمة أسباب وجيهه على دوام الاعتقاد بما اعتقده علماء أمريكا الشمالية فى الأنثروبولوجيا ، من أن شعب المكسيك أو الأزتك قد ضحوا بالآلاف من أبناء جلدتهم

(١٢)بارتولوم دى لاسى كازاس Apologia, Bartolomé de las Casas ، طبعة انجيل لوسادا، مجلد ٩ من الأعمال الكاملة للاس كازاس (مدريد ١٩٨٨ ص ١٠٧) .

ليحظوا بوجبة خالية من البروتين ؟ وهل يتوا ءم ذلك مع الدرجة العالية من التطور الحضارى الذى بلغوه ، كما اتضح من الاكتشافات الأثرية ومن الاستكشافات التى قام بها هيرنان كورتيز وبرنال دياز دل كاستيللو : هذه المدن الكبيرة بما تحويه من مكتبات ، ومعابد ، وقصور ، ومدارس ، وأسواق ، وحدائق غناء ، وحدائق حيوانات تأثر بها كل من رآها أو اطلع عليها ؟ وكيف يجرؤ أحد على القول بأن جميع المواطنين كانوا همج ، فى حين أن أشخاصها من أمثال بييترو مارتير دى آنجييرا ، وجاسبار كونتارينى ، وألبرت دورر نفسه قد نثروا المديح عندما بدأوا يتحدثون عن الأشياء التى أرسلها كورتيز إلى تشارلز الخامس ، كنوز وصفوها بأنها لامثيل لها ؟ .

وماذا عن الغزاة الفاتحين؛ لازال البعض يلهج بالثناء على كورتيز ، وبيزارو ، وآلفارادو، وفالديفيا ، معتبرينهم شخصيات ملحمية بطولية من العصر الحديث ، بينما ينفر منهم آخرون ويصنفونهم فى درك أسوأ رجالات التاريخ ، وهكذا تحدث عنهم ميتشيل دى مونتان ، حوالى نهاية القرن السادس عشر ، فى إحدى مقالاته :

> كم فنيت مدن ، ودمرت أوطان ، وكم خرج الملايين من البشر حاملين سيوفهم اللامعة ، وانقلبت أجمل وأثرى مواطن العالم رأسا على عقب! ولايمكن أن يكون الطموح وحده ، أو يكون ماجبل عليه البشر من مسالك عدوانية ، هو الذى أدى إلى هذا الصراع المخيف بين أفراد البشر ، وأسفر عن هذه الكوارث المفجعة(١٣).

إذا كان مؤلف بعد مؤلف قد أورد أن سوء الحظ لازم مواطنو العالم الجديد ، فلم كانت التجارة فى بلدان أفريقيا ، الذين عمل أهلها كعبيد فى العديد من مقاطعات أمريكا قد تم التكتم عليها بشدة؟ . البعض يتهم لاس كازاس على قوله بأن العبيد السود قد استوردوا ليلطفوا وضع الهنود ، فى حين يؤكد البعض الآخر أنه تاب عن ذلك بأن أصبح المدافع الرئيسى عنهم . وفى ثنايا كل هذا التناقض ، هل نصل إلى نتيجة لاتقبل الهجوم عليها ؟ .

ومالذى يمكن قوله عن الجدل الذى انشغل به العالم لقرون عديدة فيما يختص بقدرات

---

(١٣) ميتشل دى مونتانى Michel de Montaigne ، المقالة ، ٣ ، ٦ (باريس اتحاد الكتاب الفرنسى ١٩٦٢ ، طبعة عام ١٥٥٨)

أهل البلاد الأصليين ، وبخاصة طبيعة العالم الجديد؟ لقد كرس أنتونيللو جيربى أكثر من ٦٥٠ صفحة فى الكتاب الذى أوردت اسمه عاليه عن هذه المشكلة . وهنا نقف على استعراض للعديد من المثالب ، بدءا من بوفون Buffon الذى يتحدث بشقة عن من يعتبرهم أحط أجناس الحيوانات من الأمريكان ، وحتى الهولندى كورنيليوس دى پاوو الذى أوضح فى كتابه بحث فلسفى عن الأمريكيين ، عن مارآه انحطاطا غريزيا للمواطنين الأصليين بل وحتى للأجيال الأوربية التى ولدت على أرض العالم الجديد . وقد سجل كتاب جيربى أيضا الاستجابات التى تم سردها آنفا عن جوهر أمريكا ومنشأها على لسان رجال من أمثال چوزيه مانويل داڤالوز من لامينيا ، والشيلى مانويل دى سالاز ، والكولومبى فرانشيسكو ايتورى ، والمكسيكى ألكسندر ڤون هومبلدوت ، وألكسيس دى توكوڤيل الذى أشاد فى كتابه «الديمقراطية فى أمريكا» بمزايا نظام الايروكوا الحكومى الذى اعتبره غاية فى الديمقراطية .

الجدل حول الذكرى المئوية الرابعة

أطلعنا على أن قارة أمريكا قد حظيت بميزة أو بسوأة أن يقترن تاريخها عن طريق الاحتفال بذكرى إقامتها السنوية ، منذ مايطلق عليه اسم «اكتشافها» . وقد أطلعنا أيضا أنه منذ ذلك الحين - ألا وهو هبوط كولومبوس فوق مالا نعلمه على وجه التحديد من جزر الباهاما ، والنتائج العديدة التى ارتبطت بذلك - كانت أرض أمريكا مادة لكل أنواع المناقشات ، والجدل ، والصراعات ، والخلافات ، واليوم ؛ وبعد مرور خمسة قرون ، نعتقد أنه قد آن الأوان لوضع حد لهذه الخلافات . ومنذ عدة سنوات مضت ، عندما بدأ الحديث عن اقتراب حلول الذكرى المئوية الرابعة ، اعتقد البعض أنه يجب أن نستعد للاحتفال بها على نحو مختلف ، بينما رفع البعض سيوفه وحرابه دفاعا عن التقاليد . ويوما ما ، سيصبح من المحتم سرد ماقيل وماكتب ومارُوى ، خاصة بعد المؤتمرات القومية لاحياء الذكرى الرابعة والتى نظمت فى أسبانيا ، وأمريكا اللاتينية ، وايطاليا ، والولايات المتحدة . بدأ ذلك الاحتفال حوالى عام ١٩٨٤ . ومنذ ذلك التاريخ ، بدأت دول أخرى مثل اليابان ، وفرنسا ، واسرائيل ، وبولندا ، وألمانيا ، وروسيا (الاتحاد السوفييتى آنذاك) - تنظم مؤتمرات مماثلة مع بعض الاختلافات ، عن احياء ذكرى قيامها .

وأثيرت المعارك على جبهات عديدة بمجرد توارد الأخبار عن مشروعات احياء الذكري ومقوم اضافى ، وإن كان أكثر رقة هو حول عنوان والرؤية التى سوف ترتبط باحياء الذكرى الرابعة .

وكمثال على ذلك ، سوف أسرد عددا من وجهات النظر التى جرى تبنيها . وبداية ، وكما لو كان دليلا بينا بذاته ، فقد تبنت أسبانيا موضوع الدلالة والمغزى ، للذكرى المئوية الرابعة لاكتشاف أمريكا كماتبنت بلدانا أخرى نفس الموضوع . وقررت الكنيسة الكاثوليكية أن تقوم هى أو العديد من أجهزتها بالاحتفال ببداية انتشار المسيحية فى العالم الجديد . وينظر المؤيدون للاحتفال التقليدى للذكرى المئوية الرابعة بعين العداء للأسبان ولانتشار المسيحية .

وتتألف الجبهات المعارضة لهؤلاء من فئات شديدة التفاوت من الأشخاص بدءا من مثقفى أمريكا اللاتينية وأوربا ، ومن بينهم أسبان ، إلى الجمهور العريض الذى أصبحت المناقشات تثير اهتمامه أكثر من ذى قبل ، وبالطبع ، فقد انضم إلى لواء المعارضة قادة وأعضاء الحركات القومية ، والجماعات التى تنحدر من الملايين الأربعة الذين كتب لهم البقاء بعد غزو القارة . وكأمثلة على ردود أفعالهم ، سوف أسرد الفقرات الحادة على القرارات التى اتخذت فى أثناء المؤتمر العالمى السادس للشعب الأصلى الذى عقد فى توسو بالنرويج فى أغسطس ١٩٩٠ . وجرى الحديث عن الابادة الجماعية للمواطنين والسلب والنهب لكنوزهم ، وأعلن عام ١٩٩٢ على أنه عام «رد كرامة وحقوق الشعب الأصلى» . وطلب من الكنيسة عدم اقامة احتفالات مرور خمسة قرون على تنصير الشعب . وأما الكنيسة الكاثوليكية فقد اتهمت بأنها لازالت تلعب دور «الاقلال من شأن عقائد المواطنين الأصليين» ، وطلب الحضور «التوقف عن الدعوة إلى التحول لدين آخر بكل أشكالها» .

وكمنافس للمؤتمر العالمى للسكان الأصليين ، نظمت الكثير جدا من الاجتماعات والمؤتمرات فى أماكن مختلفة من أمريكا ، مكررين رفضهم لقبول أى نوع من احياء الذكرى، ومصرين على ضرورة تحقيق العدالة ، وإعادة الممتلكات التى نهبت من مجتمعات الهنود أو تعويضهم عنها ، خاصة أراضى أسلافهم .

وفى سلسلة ردود الأفعال ، التحمت أشكال أخرى من المناقشات فى الصراع المحتدم ، وقام البعض بدوافع مختلفة بتتبع آثار الكارثة الكبرى لأسلافهم والتى تعود إلى عام

١٤٩٢ . وعلى رأس هذه الحركات ، تلك التى تحدثت باسم ملايين الأجيال الذين ينحدورن من أصل أفريقى ، وجئ بهم للعمل كعبيد فى العالم الجديد . وشعر الكثيرون من هؤلاء الذين يقطنون الآن فى أفريقيا أو بلدان العالم الثالث بالتضامن مع هؤلاء .

وفى عام ١٩٩٢ ، أرادت بعض المنظمات اليهودية اعلان حزنها على أسلافهم الذين طردهم الأسبان ، بعد تلقيهم الأوامر إما بالرحيل أو التحول عن اليهودية إلى المسيحية فى تاريخ يتزامن مع تاريخ مغادرة كولومبوس لميناء بالوس . وعادت إلى ذاكرة بعض المسلمين أنه فى ٢ يناير عام ١٤٩٢ ، أخضع پاوبديل مدينة غرناطة ، آخر المعاقل الأسبانية التى تدين بدين محمد ، وقد خضعت لقرون عديدة أجزاء كبيرة من شبه جزيرة ايبريا للتاج الملكى الذى مول رحلات كولومبوس .

وهكذا ، دخل حلبة النقاش والصراع الدائر ، عدد لايستهان به من المفكرين من كل البلاد ، إلى جانب عدد من الجماهير العريضة فى أوربا والأمريكيين المنحدرين من شعب العالم الجديد الأصلى ، وكذلك رجال ونساء من أصل أفريقى يدينون باليهودية أو الاسلام أو ديانات أخرى عديدة . وكان احياء ذكرى عام ١٤٩٢ بالنسبة لهم ، بمثابة احياء لبداية مأساة مروعة لأجدادهم ، وهو حدث يستحق النقاش والبحث بصفته عار وسلوك لا أخلاقى.

وإلى جانب المناقشات ، جرت إعادة صياغة لبعض موضوعات تحت ستار تاريخى أو فلسفى ، لتفسير وشرح مايجرى من احتفالات ولإلحاق العار بمن يقومون بها . وعلى سبيل التمثيل سوف أسرد الموضوع الذى أثاره إدموندو أو جورمان Edmundo o'Gorman فى كتابه « اختراع أمريكا » ، والذى نشر عام ١٩٥٨ ، بعد جدل طويل وهجوم ضد مارسيل بانايبه .

وكانت مناسبة احياء الذكرى المئوية الرابعة فرصة أمام جورمان ليثير المناقشة من جديد بل وضد من يتحدثون عن «اكتشاف أمريكا» ، وكذلك ضد من يفترضون رؤية مغايرة للأحداث التى بدأت عام ١٤٩٢ ومنهم أنا نفسى . ووفقا لقول أو جورمان ، فلكى يدرك المرء حقيقة شىء ما ، لابد من أن يبرهن على هدف ما . وهكذا يأتى لنتيجة مؤداها أنه لما كان كولومبوس قد نوى الذهاب إلى آسيا ، فإنه من الخطأ أن ننسب إليه اكتشاف أمريكا

، أو بمعنى آخر يمكن القول أن ماحدث لم يكن أمرا قد رتب كولومبوس له . وإليك قول أوجورمان :

> إن الشر الكامن فى هذه العملية التاريخية برمتها والتى تدور حول فكرة اكتشاف أمريكا ، قد أتى من افتراض أن هذه المنطقة من الكون التى نعرفها اليوم باسم قارة أمريكا كانت موجودة من قبل ، فى حين أنها فى الحقيقة قد وجدت منذ الحظة التى صبغت بمواصفاتها ، وسوف تتوقف عن الوجود فى اليوم الذى يتوقف فيه البشر عن التسليم بوجودها ، حال حدوث نوع من التغيير فى المفهوم الحقيقى للعالم(١٤) .

وبعبارة أخرى ، فإن القارة التى هبط فوقها كولومبوس فى نظر أو جورمان ، والتى أطلق عليها «هذه المنطقة من الكون» ، قد بدأت تكتسب مغزى أو وجودا معلوما فى اللحظة التى أعلن بها رسام الخرائط مارتين والدزيمولر عن طريق عملية مركبة بعد كولومبوس بسنوات ، أن هذه الأرض تمثل الجزء الرابع عن العالم الذى نعرفه ، أنها تستحق أن يطلق عليها اسم أمريكا ، تمجيدا لامريجو فيسبوتشى Amerigo Vespucci .

وعلى أية حال ، فإن أو جورمان عندما توصل لهذه النتيجة ، لم يضع فى اعتباره حقيقة من المستحيل تجنبها . ففى الواقع ، وسواء أكان لدى أحد أو لم يكن لديه فكرة عن أن «هذه المنطقة من الكون» . قارة ، لم يمنع أنها كذلك أى أنها قارة من القارات . وسواء نبتت هذه الفكرة من أن يطلق عليها اسم أمريكا على هذه القارة فى عقل واحد أو أكثر من الأوربيين ، فإنها كانت موجودة بالفعل ، ولم تكن أبدا هوية مادية خاوية . فهى تضم طبيعة ساحرة ، والعديد من السكان خلف وراءه حضارة لامثيل لها ، مثل حضارات أمريكا الوسطى والانديز .

وأما كون اطلاق اسم أمريكا على خرائط والدزيمولر يمثل عند أو جورمان «اكتشاف أمريكا» ، فذلك لايخرج عن أن هذا العمل قد أعطى لهذه الأراضى سمتها وصبغتها المميزة . أما الادعاء بنفس المبررات أن «اكتشاف أمريكا» لامعنى له ، يظهر قضية

---

(١٤) إدموندو أو جورمان ، اكتشاف أمريكا (المكسيك Fondo de Cultura Economica ، ١٩٨٤ ، ص ٤٩) .

أوجورمان بالترنح فى فلك النظرة الأوروبية وتفقد مسوغاتها . ورغم المنطق الظاهرى لهيجل فإنه عندما رفض اعتبار العالم الجديد مجالا فى التاريخ العالمى ، قد وضع نفسه فى موقف غير محمود .

ورغم أننى لم أكن أكثر من مدون متواضع للمناقشات الدولية ، إلا أننى أصبحت واحدا من المشاركين فى أوارها : وهكذا لم أقاوم الانحياز إلى الرأى المعارض لأسبانيا والمؤيد لانجلترا ، ذلك الذى توصل إليه أو جورمان فى وصفه «المفتاح الحقيقى للوجود التاريخى الأمريكى» . وهذا يعنى وفقا لقول أوجورمان ، التلقى الضمنى «لمصدر الحياة» ، أو بمعنى آخر كما قال آخرين «التعرف على أوربا جديدة»(١٥) .

لقد اكتشف وقدم اثنين من هذه المفاهيم . أولهما أن الأسبان والبرتغال غزوا أمريكا ، والآخر أن انجلترا استعمرت أمريكا . ولنقف على ماأثبته فى الشق الأول ، أو مانسميه اليوم أمريكا اللاتينية : لقد أكد أن ذلك حدث بسبب أن الأسبان قد «فرطوا فى دورة التاريخ» .

أمريكا الأسبانية لم تكتسب الأصالة التى تصبغها بصبغة متميزة باعتبارها النموذج الذى منحها الحياة . وهى لم تغير من تراثها وتقاليدها بتكييفهم للظروف والأحوال ، وهكذا لم تنجح غرس شجرة جديدة على الأرض الأمريكية(١٦) .

ولكن إذا كانت أمريكا الأسبانية قد أخفقت «كتعرف على أوربا جديدة» ، ففى المقابل نجحت أمريكا الأنجلو ساكسونية فى ذلك ، ويرجع إلى ذلك أنها الآن الدولة التى ترتفع فيها حرية الفرد وعمله إلى مرتبة القيمة الاجتماعية المتميزة . لقد أورد أو جورمان أن الولايات المتحدة ماهى إلا «النموذج البدئى الجديد» ، إنها أمريكا الأخرى إذن ، حيث حول النموذج الأوربى نفسه إلى نظام اجتماعى جديد ، أتباعه من طراز تاريخى جديد يعرف بأنه – ودون أى ميل للهوى – أمريكى بحكم تعريفه(١٧) .

لقد أنهى أو جورمان نقاشه بمسحه من الاحترام والتبجيل لانجلترا ، التى سمحت

---

(١٥) المرجع السابق ، ص ١٥٣ .

(١٦) المرجع السابق ، ص ١٥٦ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ١٥٧ .

بتزييف تاريخ أمريكا بامتياز فائق : لقد أخبرنا أن «أمريكا الأنجلو ساكسونية ، قد وصلت إلى أعلى ذرى النجاح التاريخى»(١٨) .

فلو صدقنا قول أو جورمان ، فلن يتبقى لنا شيء نحن الأمريكيين الأيبيريين ، عدا أن نوافق على أننا ثمرة من ثمار أسبانيا التى أخطأت اللحاق بعجلة التاريخ ، وهو اكتشاف فاشل لم ينجح فى «غرس شجرة جديدة لأرض أمريكا» ، ونجح فقط فى رأى أو جورمان «أن يعتمد بلا تحفظ على المجاز وعلى الغموض فى كل مناحى حياته» . والذى يتضمن التعرف على المعنى الوجودى لمفترق الطرق دون هدف واضح» .

وطالما عنى الأمر بالأمريكيين الأصليين ، تخرج استنتاجات أو جورمان محدودة وسلبية، حتى أنها لتعدو كونها ترديد للتأكيدات القديمة بأن الأمريكيين الأصليين يفتقرون إلى ملكة العقل . ويؤكد أو جورمان «على أن المواطن الأصلى قد ظل على الهامش لأنه يفتقر للارادة أو القدرة ، أو كليهما»(١٩) .

وسوف أدع مناقشة آراء أرجورمان جانبا ، لفحص منظور لم يضع حدا للجدل والعداوات - وهو شيء مستحيل الحدوث من كل الجوانب - إلا أنه ساعد فى الأقل على أن يعيق الحقائق التى تؤثر بدرجة كبيرة على هؤلاء الذين اضطلعوا بجزء فى العملية التاريخية التى بدأت ١٤٩٢ . والأمر لايتعلق بهم فقط ، بل بأسلافهم من الأمريكيين الأصليين ، والأفارقة ، والأوربيين ، والآسيويين ، وغيرهم . وبهذا ، فأنا أعنى أن المنظور الذى اقترحه لايقصر نفسه على الماضى ولا يستبعد أية مشاركة ، بل يفتح أبوابه للتأمل حول الماضى والحاضر ، وأبعد من ذلك التفحص الحذر للمستقبل .

ورأيى أن نتبنى وجهة النظر القائلة بأن الإكتشاف يفقد معناه ، إلا من الزاوية الأوربية فقط . فسواء أكان كولومبوس يعرف أو لايعرف الأرض التى وصل فوقها ، إلا أن الحقيقة هو أن هذه الرحلة الأولى قد كشفت شيئا فشيئا للأوربيين ، وكذلك لكل شعوب العالم القديم ، وجود قارة أخرى ، لم يكن لديهم أدنى معرفة عن وجودها . ولهذا ، فبمجرد أن نوافق على أن كولومبوس وطأ أرض ما ، وأن هذه الأرض أطلق عليها فيما بعد اسم أمريكا حتى وإن يكن لم يعرفها ، فإنه وجدها بالصدفة وهكذا اكتشفها .

ولكن عند الحديث عن اكتشاف أمريكا من وجهة النظر الأوربية ، فنحن نحرم أنفسنا ،

---

(١٨) المرجع السابق ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(١٩) المرجع السابق ، ص ١٥٧ .

من مفاهيم اعتنقها غيرنا ، وهم هؤلاء الذين «تم اكتشافهم» ، ثم تم غزوهم وبالتالى اخضاعهم . ونحن نعرف أن المايا وآخرين - الناهوا ، والمكسيتكس والكويشواس - لم يشاهدوا هذه الأحداث بأساليب مختلفة فقط ، بل تركوا أيضا شواهد مدونة بالرموز وصورا رمزية منقوشة تعد دليلا على وجدوهم ، ثم بعد ذلك بوقت قليل ، تركوا كتابات بالأبجدية الهجائية تم تطويعها للغاتهم ، وشواهد على وصول أشخاص ذوى لحى طويلة ، يمسكون باسطوانات يطلقون منها النيران - والذين غزوا وامتلكوا أراضيهم ، وحاولوا اجتثاث معتقدات أسلافهم ، وباختصار لتحويل أساليب معيشتهم وتغييرها - ومايعنيه ذلك لهم .

وقد تبدت وجهات نظر المقهورين من المكسيكيين ، والمايا ، وبعد ذلك الكويتشوا وآخرين ، فى القصائد الشعرية الملحمية ، التى اعتبرت فى ذات الوقت مرثيات ينظر إليها كأدوات تعبير ذاتية لهذه الشعوب ، الذين «يعتبرون أنفسهم قد تعرضوا للإبادة والمعاناة عن طريق هذا القدر المهلك المؤسف(٢٠) ، كما جاء فى واحدة من أشهر أغانيهم .

ولايجب أن نتجاهل ذكر آخرين ، من قبيل الأفارقة الذين حشدوا ليعملوا كعبيد فى العالم الجديد . وتزامن دخولهم هذه الأراضى الجديدة مع ظهور الفاتحين الأوربيين ، وبخاصة الأسبان ، والبرتغاليين ، والانجليز ، والفرنسيين ، مما أدى إلى صدمة عنيفة ، وإلى مواجهات ومصادمات . إلا أن ذلك فى نفس الوقت ، أدى بمرور الزمن ، أن يلتحم هذا المزيج الملائم من الأجساد والأرواح ، ليؤدى إلى نوع من الأنصهار والتذواب الحضارى. وبالتالى يصبح من الضرورى تأمل هذه الأحداث وتأثيراتها الحالية ، فى كلا جانبيها ، الجانب الردئ المقيت إلى جانب الجوانب الايجابية المتأصلة فى وجود أمريكا وسكانها .

وهناك عبارة مكتوبة بالأسبانية إلى جانب الفرنسية والانجليزية تفيد بأنه «إن تزامن وجود أشياء أو أشخاص فى مكان بعينه يؤدى عادة إلى التصادم فيما بينها» . بالقوة والتناحر ، مثلها فى ذلك مثل قوات محاربة تواجه أخرى ، إلا أن تلك العبارة قد تعنى أيضا معنى الاقتراب واللقاء على طريق كل المواقف التى قد تؤدى إلى التقارب والانصهار. وهذه الكلمة التى استقيت تعريفاتها اللائقة من قاموس Diccionario de la

---

(٢٠) ارجع إلى الشواهد الوطنية التى جمعت فى كتاب L'Envers de la Conquete ، طبعة ميجول ليون پورتيللا (ليونى ١٩٧٧) .

Academia من الأسبانية ، ومن قاموس روبرت ولاروس الفرنسيين ، ومن قاموس أكسفورد وويستر الانجليزيين هى كلمة encuentro بمعنى المواجهة أو التصادف ، أو اللقاء الغير متوقع أو الصدام ، وهى encounter بالأسبانية ، و recontre بالفرنسية .

وكان لابد من الاشارة إلى تلك الكلمة لكى توضح أن كلمة encounter لها نتائج ثابتة وباقية ، خيرا كانت أم شرا ، على الأفراد الذين يقطنون ليس فقط فى قارتين مختلفتين ، وإنما أيضا فى نصف كرة آخر من نصفى الكرة الأرضية . وقد كان العالم الجديد بالنسبة للأوربيين بمثابة نصف الكرة الذى لم يكن لهم به علم من قبل ، أما العالم القديم فقد بدا أمام سكان أمريكا عبارة عن مجموعة من القارات ولت حضارتها الانسانية وأصبحت تنتمى للعصور القديمة .

وفى التاسع من يوليو عام ١٩٨٤ ، وفى أحد الاجتماعات التى عقدت عن أمريكا اللاتينية والحملة الأسبانية والذى عقد فى سان دومينجو ، كنت عضوا فى المجموعة التى قدمت اقتراحا للحكومة المكسيكية ، بأن يصبح عنوان الاحتفال بالذكرى الرابعة هو «اللقاءين عالمين» . ولاحاجة لى بالقول ، بأن هذا الاقتراح قوبل من بعض المشاركين باعراض واضح ، مفسرين اقتراحنا على أنه محاولة لابعاد أسبانيا وكولومبوس من شرف اكتشاف العالم الجديد . واعترى بعضهم السخط الشديد لدرجة أنهم طالبوا بوضع اكاليل الزهور فى اليوم التالى على النصب التذكارى المقام لتخليد كريستوفر كولومبوس بل ووضع حراسة على هذا النصب . وعارض آخرون اقتراحنا لأسباب أخرى شديدة الاختلاف ، موضحين أن كلمة اللقاء تغفل عن التعرض للعنف الذى استخدمه الغزاة وقتل الملايين من المواطنين الأصليين . لقد رأى هذا الفريق أو رغب فى أن يرى المغزى الايجابى لهذا الاصطلاح ، ألا وهو التقارب والعلاقات الودية rapprochement ، دون أن ينفذوا إلى المعانى الأخرى التى يحملها ذلك المصطلح ، بل قد يكون هو المعنى الأساسى (ففى كلمة تلاقى encounter ، يأتى مقطع counter ، وهو مايعطى مفهوم ومعنى الصدمة ، والمواجهة ، والنضال والصراع) .

وفى هذا المقام ، يمكن القول أنه لما كان هذا النقاش نفسه يفسح الطريق إلى مصادمات عنيفة ، أفليس من الأفضل التخلى عن هذا وانتهاج طريق آخر حتى لوحة تجريدية للاحتفال بالذكرى الرابعة ، ونزيل القلق عن بعض الحاضرين؟ وجاءت الاجابة على لسان

كلود ليفى - شتراوس ، الذى تساءل إذا لم يكن من الأفضل أن نمتنع من الأساس عن الاحتفال بالذكرى المئوية الرابعة . وعندما تناول تعبير «التلاقى بين العالمين» ، أوضح أنه آن الأوان لتأمل مزودج :

> لا أعتقد أن على الغرب أن يظل دائما يلطم الخدود على الجرائم التى ارتكبها فى العالم . وليست مناسبة الاحتفال بالذكرى المئوية الرابعة فرصة لاعلاء شأن عالم على العالم الآخر ، بل لابد أن يكون فرصة لتأمل مزدوج متبادل ، مشبعا ببعض الأسف عما حدث ، ولكن متمعنا فيما يمكن أن يحدث . والأهم من كل ذلك لنرى إذا ما كان السكان الأصليين اللذين لازالوا على قيد الحياة ، لديهم ثمة معرفة ببيئتهم الطبيعية التى لم تستنفد بعد(٢١) .

وهذا صحيح تماما . فمن المهم أن نرجع إلى الوراء من أجل أن نتأمل فى مغزى اللحظة الراهنة التى تسم بداية شمولية الانسانية وأن العالم أصبح قارة صغيرة .و يصبح من الأصح إذن أن تقر الدول الأعضاء فى منظمة اليونسكو وعددها ١٦٣ دولة بالاجماع على اقتراح المكسيك بأن يطلق على الاحتفال اسم «الذكرى المئوية الرابعة للالتقاء بين عالمين» . والمؤتمرات التى وجدت فى فرنسا كما وجدت فى روسيا وبولندا واليابان ناهيك عن مجموعة الولايات المتحدة عن «الالتقاء بين عالمين» ، كلها تتفق على وجهة النظر تلك . وهناك مدعاة للسرور فى الاطلاع على أن ممثلى أسبانيا الملك خوان كارلوس ورئيس الوزراء فيليب جونز اليدج وشخصيات مرموقة ومؤسسات أخرى عادة مايلمحون إلى مفهوم «التلاقى بين عالمين» ، وهذا يوضح أهمية أخذ الآخرين ، من أمثال سكان أمريكا الأصليين والأفارقة فى الاعتبار .

ومن هذا المنطلق يجب أن نستمع لما يقوله المتحدثون باسم الملايين الأربعة من الأمريكيين الأصليين الذين عانوا آلام الغزو ، حتى وهم يعلنون عن ظروف حياتهم السيئة التى يعيشونها الان . وينطبق نفس الشىء على الأفارقة ، الذين ساهموا فى اثراء الأمريكتين عن طريق شعرهم ، ورقصاتهم ، وأغانيهم ، إلى جانب قوتهم الجسمية وتحملهم لمشاق العمل ، والمرح فى ثنايا الآلام . وظروف معيشتهم الحالية بعيدة تماما عن الظروف التى تلقى قبولا لدى الغير . فالمسألة الآن تتعلق بحقوق الانسان ، كما أعلن أمامنا

---

(٢١) كلود ليفى شتراوس Characters ، برنامج اذاعى فى ١١ أكتوبر ١٩٩١ .

أنطوان دى مونتسينوس ، وبارتولومى دى لاس كازاس وغيرهم كثيرين .وبعد خمسمائة عام على تجمع الجنس البشرى لازال الوضع القائم يطرح هذه المشكلة ويفرضها .

ومن المثير أيضا على نفس المستوى ، أن نسترجع فى ثنايا هذا الاحتفال ، اليوتوبيات العديدة التى انطلقت فى العالم الجديد ، ليست بالطبع يوتوبيات Terre Fleurie ، أو The Fountain of Youth ، أو إلدورادو ، أو أمازون ، بل تلك التى تميزت بالنزعة الانسانية العميقة ، تلك الجزر التى «يمتلك كل فرد يعيش فوقها كل شىء يوجد عليها» ، حيث يعيش الهنود والأوربيون فى ضوء عام ألفى سعيد جديد ، خالقين مجتمعا مسيحيا بدائيا يعيش كل أفراده أخوة ، أو فلتذكر المستشفيات الخيرية لفسكو دى كويروجا ، أو حلم لاس كازاس بالسلام الحقيقى فى جواتيمالا ، ونضالها الدائم المستمر من أجل تحقيق العدالة وحقوق الانسان .

ومن زاوية أخرى ، من المستحيل أن نتجاهل بعدا يقلل بعض الناس بعناء من شأنه أو ينكروه على الاطلاق : ألا وهو انصهار البشر والحضارات فى قلب العالم الجديد . فلم يكن الكثيرون اليوم ليوجدوا على ظهر الحياة ، لو لم يكن ذلك التلاقى . إذ تضم أمريكا اللاتينية الآن حوالى ٣٠٠ مليون متحدث بالأسبانية ، و١٦٠ مليون متحدث بالبرتغالية، يعيشون معا كرموز على التقارب بين البشر حتى لو انحدورا من أصول متنافرة . فأساليب معيشتهم حافلة بطرق وعناصر موروثة من أوربا البحر المتوسط ، أضاف إليها السكان الأصليون عاداتهم ، وكذا الأفارقة ، بل وحتى من ينحدرون من أصول آسيوية .

وقد قام مئات الآلاف من البشر الذين هم أسلاف من ولدوا فوق أرض هذا العالم الجديد ، بتطوير حضارات وثقافات غير عادية ، موجدين أساليب فنية جديدة فى الرسم ، والنحت ، والعمارة ، والموسيقى ، والرقص ، والأدب . وأصبح هذا العالم الجديد اليوم ، بسبب كل تناقضاته الحادة والغريبة ، رمزا لما سيكون عليه مستقبل البشرية كلها . ويعد السواد الأعظم من السكان الحاليين ، وهم نتاج تهجين وراثى كما تنم وجوههم عن ذلك ، هم جزء وحدس لما ستكون عليه الأسرة البشرية الكبيرة يوما ما .وينظر مواطنو الأمريكتين الحاليين إلى أنفسهم بأجدادهم ، وأجداد أجدادهم ، وخلفهم الذين ولدوا على الزوايا الأربع للعالم ، على أنهم المواطنون الأصليون للعالم .

ولكن أن يكون الفرد مواطنا عالميا ، لايجب أن يفقد الشخص مع كل ذلك هويته.

الشخصية ومع احساس الفرد بالفخار لأنه ينحدر من الأزتك ، أو المايا ، أو الكويتشوا ، أو الايامارا ، أو المابوتشى أوغيرها من الحضارات ، أو من جذور أسبانية ، أو برتغالية ، أو ايطالية ، فهو لايمنى يدرك ذاته فى الوقت نفسه على أنه مواطن مكسيكى ، أو كوستاريكى ، أو من كولومبيا ، أو شيلى . وعلاوة على ذلك ، فإن هذا لايخفى الولاء للهوية الأشمل ،ألا وهى هنا الايبرو-أمريكية ، التى أشير إليها بوضوح عما قريب فى أثناء القمة الايبرو-أمريكية الأولى التى عقدت فى جوا داچارا بالمكسيك ، التى ضمت رؤساء ثلاث وعشرين دولة ، بما فيها أسبانيا والبرتغال .

وتعايشنا إلى جانب السكان الأصليين ، الذين رغم كثرة مالاقوه من سوء حظ وعنت ، استطاعوا الحفاظ على لغاتهم وأساليب معيشتهم ، يضعنا أمام سؤال أساسى أخير ، قد يجد فيه البعض مدعاة للجدل ، لكنه يجب أن يلقى اجابة شافية إذا مارغبنا أن نضمن بقاء جنسنا الأصلى . هل سنتعلم كيفية الحفاظ على هوياتنا الأساسية ، بينما نشق طريقنا نحو المشاركة على قدم المساواة مع الآخرين ، هويات تسعى وبسرعة إلى الوصول إلى منطلق اعترافنا بأننا ننتمى إلى الأسرة البشرية الكبيرة ، وننغمر فى الاتصالات والاقتصاد والتجارة التى لامفر من الولوج فيها ؟ .

إن العدد الوفير من المناقشات التى ذكرت آنفا ، ربما استمرت لتثير المزيد من النقاش الذى لاينقطع حول العالم الجديد . إلا أنه مع ذلك فإننى اعتقد بوجود حقائق لايسع أى فرد إلا أن يعترف بها . أولها بالتأكيد هو بقاء أربعين مليونا من السكان الأصليين على قيد الحياة مبقين على لغاتهم وهوياتهم ، والذين ندين لهم بالأخذ عن فنونهم ، وحكمتهم ، واحترامهم للأرض ، وكذلك صمودهم فى مواجهة محق حضارة تلك الأعوام الخمسمائة التى مضت . وهذا الاعتراف يتطلب تكفيرا عن الأخطاء التى ارتكبت فى حق هؤلاء الناس واحترام مصائرهم . أما الحقيقة المؤكدة الثانية فهى مصداقية رجال من قبيل مونتسينوس ، ولاس كازاس ، وكويروجا ، وساهاجون ، وغيرهم كثيرين ممن عرضوا الانسانيات الأسبانية فى أجلى صورها واستمرار وجود مئات الآلاف من الرجال والنساء ، الذين يعيشون فى بوتقة واحدة مع أفراد وثقافات العالم الجديد ، يمثل حقيقة لامهرب منها ، وهى أنه رغم الكوارث والمصائب التى يجرى بحثها على أرض بلدان أمريكا اللاتينية ، يشيع الأمل عن مستقبل هذه البلاد .

إن الملاقاة أو اللقاء الذى يعتبر عملية طويلة ومؤلمة للغاية ، هى السبب فى أن تصل الانسانية إلى الشمولية والالتحام وإلى بزوغ فجر الثروات الحضارية والثقافية للعالم . وكل تلك الحقائق التى سردتها إلى جانب حقائق أخرى كثيرة يجب اضافتها ، تدعونا إلى أن نفتح أعيننا على الحاضر وعلى المستقبل . وبهذا المعنى ، قد نستطيع القول بأنه من الأهمية بمكان الاحتفال واحياء الذكرى المئوية الرابعة .

جيلبرت لاروشيل
Gilbert larochelle

صورة الآخر وتصويره
نظرة أمريكا الشمالية لأمريكا الجنوبية

فيما بين أعوام ١٦٤٨ و١٦٥٢ كتب سيرانو دى برجيراك قصة نقدية ساخرة بعنوان «العالم الآخر» ، وهى عبارة عن وصف خيالى لرحلة أسطورية وهمية إلى القمر* . والقصة لاتصف فقط «دول وامبراطوريات القمر» (وهو عنوان القصة فى النسخة الأصلية) ، ولكنها تقدم أيضا نظرة نقدية للحضارة الغربية نفسها . إن وضع الراوي الذى يتخذه المؤلف فى وصف الكيان «الآخر» المختلف جذريا يسمح له بالاحتفاظ بوجهات نظر ، رغم غرابتها ، إلا أنها لاتخلو من عناصر النقد الاجتماعية والفلسفية . لقد كانت أوروبا ، فى مراحل الهجرة العالمية الأولى ، قد بدأت ترى «الآخر» كمكان تستطيع فيه التعبير عن أحلامها القديمة ، بل وتنقلها إليه . ولكن سيرانو أخذ موقفا مختلفا . إنه يبحث عن الطرق التى يمكن استخدام الآخر بها حتى يستطيع النظر إلى ذاته وعالمه . فهو ينظر إلى الأرض من أعلى ويصرح «يأيها الناس ، أنا أعلن أن هذا القمر ليس قمرا ولكنه عالم ، وأن تلك الأرض التى هناك ليست أرضا ولكنها قمر» .

فى المسافة النسبية بين عالمين (أو بين قمرين!) ، قد يعتبر الانتقال من نقطة مراقبة إلى نقطة أخرى أسلوبا لتصور الآخر نستبدل فيه معيار الحكم على الذات بمعيار الحكم

* هذا النص كان موضوعا لمؤتمر الاتحاد الكندى لدراسات أمريكا اللاتينية والكاريبى (CALACS) الذى عقد فى جامعة لاڤال (بكويبك) ٣١ أكتوبر إلى ٣ نوفمبر ١٩٩١ .

ترجمة : سعاد الطويل

على «الآخر» لنبين فى النهاية استحالة الحكم على أحدهما بمعيار الآخر . وعلى خلاف الطوبوية التى كانت شائعة فى ذلك الوقت ، فإن قلب الأوضاع الذى فعله سيرانو لايخدم مثلا أعلى ، ولكنه بدلا من ذلك يشتت . وتصبح القاعدة بالنسبة للآخر غريبة جدا - تغيير فى المنظور يؤدى إلى فقدان الاتجاه ، ويمكن أن يؤدى إلى تشتيت فكر الشخص عندما يصبح هو ذاته موضوع النقد . والهدف من هذا التغيير فى المنظور هو جعل الذات تبدو فى وضع الآخر الغريب ، وأن يفتح الباب واسعا لنقد أسلوب جمع المعلومات حول الموضوع وطريقة تصويره . وهكذا فإن العوالم ذات الأصول الحضارية المختلفة لم تصبح فقط على طرفى نقيض وتفصل بينها فجوة لايمكن تخطيها ، ولكن أيضا بمجرد انتشار وجهات النظر المتناقضة فى داخل كل من هذه العوالم فإن المعروف والمألوف والتقليدى ويصبح كله محل شك بظهور المجهول وغير المنطقى . وهذه طريقة لتناول المشكلة الهوية التى لم تحل والتى ستكون دائما محل جدل ، وهى السؤال عن كيفية كشف الشخص عن ذاته فى محاولته لكشف الآخر . وفى هذا الخصوص يبين سيرانو أننا نرى فقط مانعرفه أو مانعتقده ، وأيضا أن صورة الذات لاتتضح ولايمكن تمييزها إلا فى علاقتها «بالآخر» . وهذا المنطق يقود سيرانو لنقد الشخص فى ضوء اختراعه الدائم «للآخر» وعلاقاته غير المستقرة بهذا «الآخر» .و هو أيضا يلقى بظلال من الشك حول جدوى ومعقولية أى أسلوب للمناقشة حول عالمين من المفترض مقدما أنهما فريدان ويمكن رسم صورة عنهما .

وفى الوقت الذى ظهر فيه «العالم الآخر» (١٦٥٧) ، كانت أمريكا اللاتينية تمثل صورة «الآخر» أفضل تمثيل ، فمن ناحية كانت تعتبر تجسيدا لانعدام الحضارة المطلق ، ومن الناحية الأخرى كانت الصورة الشائعة عنها هى جبال الذهب ، والمغامرات المثيرة ، والأدغال المليئة بالتوابل الغريبة ، والمناظر الخلابة وكأنها الجنة . وإذا كان اكتشاف العالم الجديد يمكن أن يعزى فى الواقع إلى خطأ ملاحى ارتكبه قرصان أسبانى(١) ، فإن هذا «الخطأ» استخدمته أوربا بسرعة ليصبح المسرح الذى تتمثل ذاتها فيه . وقد حدد لقاء أوربا «بالآخر» وتجربة هذا اللقاء أساسا صورة أوربا ذاتها . ويغزو العالم الجديد اكتشفت طوبويات (يوتوبيات ويوتوبيا تعنى حرفيا اللامكان) القارة القديمة موقعا تبنى فيه ذاتها. بل إن اوكتافيو پاز كتب يقول «إن أمريكا لايمكن أن تفهم إلا كفصل فى تاريخ

---

(١) آلان روكييه Alan Rouquie : أمريكا اللاتينية : مدخل للغرب الأقصى (باريس ١٩٨٧) ص ٩ .

اليوتوبيات الأوربية»(٢) . ويرى فيرناندو آنيسا أن أمريكا لم تكتشف أبدا ولكنها «اخترعت» ، إذا أردنا الدقة ، طالما أنها صورت قبل اكتشافها وكانت حلما قبل أن ترى»(٣) . وأمريكا اللاتينية التى يشار إليها «بأرض الخيال»(٤) أو «الغرب البعيد»(٥) وهى أسماء توحى «بالآخرية» ، تضم أيضا العناصر التى تشكل هويتها الذاتية المختلطة .و مع ذلك فإن صورة أمريكا اللاتينية تدل ضمنا على تعايش مختلف الكيانات الاجتماعية المتناقضة والتى يمكن أن نطلق على العلاقة بينها عبارة رنانة هى «حوار الحضارات» .

هذه التسمية المقصود بها الرد على ثلاث مشكلات ترتبط عادة بتصوير «الآخر» : الأولى ، النظر بموضوعية إلى «هوية» الأطراف المشتركة فى هذا الكيان الزائف المقولب الذى يحاول تقديمها على أنها مجموعة متآلفة . وذلك بمجموعة من الطقوس التى تتجنب الخلافات غير القابلة للحل بأسلوب روحى غامض . والثانية بدء «التفاعل المتبادل» أو حتى «الحوار» فيما بين مختلف الجماعات كما لو كانت كل جماعة قد تكتسب فائدة متبادلة من مثل هذه العلاقة . والثالثة خلق صور قد تنقل شيئا آخر غير الصورة غير المدروسة المتحيزة التى لدى أحد الأطراف عن الطرف الآخر . ومن وجهة النظر هذه فإن نظرة أمريكا الشمالية لأمريكا الجنوبية لايمكن إلا أن تعتبر تعبيرا لطيفا ، أو الأفضل القول بأنها ذم متنافر اللهجات مما يجعل من السهل تصور عدم إمكانية التواصل معها . والفرق بين اصطلاحى «أمريكا اللاتينية» و«أمريكا الشمالية» يوضح كيف يمكن أن يتحول اختلاف الألفاظ إلى موضوع قائم بذاته قابل للبحث ، أو حتى يصبح فرعا أكاديميا معترفا به تماما . ويأتى الاعتراف أولا من النخبة الليبرالية المرتبطة «بأيديولوجيات القارة» ، ثم ينتشر من خلال وعى متنامى وتأكيد على ثلاثة أشياء :أولا مفهوم «الوطن المجرد » الذى يعطى الفرد الشعور بأنه الوسيط والسلف لهوية فريدة ، ويؤكد أيضا وجود مكان له فى

---

(٢) فيرناندو إينسا Fernando Ainsa «اختراع أمريكا . علامات وهمية للاكتشاف وبناء اليوتوبيا» ديوجين ١٤٥ ، ١٩٨٥ .

(٣) فيرناندو إينسا ، المرجع السابق صفحات ١١٤ - ١١٧ .

(٤) چاك لافاى Jaques Lafaye «أمريكا اللاتينية أرض اليوتوبيا منذ القرن السادس عشر حتى يومنا هذا» كراسات أمريكا اللاتينية ، ٤ ، ١٩٨٥ ، صفحات ٩١-١٠٢ .

(٥) آلان روكييه - المرجع السابق .

بقعة معينة ، ثانيا الاعلان عن شعور «بالأصالة» التى قد تكون على سبيل المثال أمريكية لاتينية ، وقد يصلح كصورة لكيان وطنى يستمد منه شعور قوى بالانتماء إلى شبكة وهمية . ثالثا الرجوع إلى أنماط قانونية مختلفة لدولة معينة والتى تضعف وتقوى فى نفس الوقت حكم الكيان والشبكة ، بينما تشجع الايمان بهويتهم المعينة وإطار الشرعية المؤسساتية .

وصور «الآخر» تقاس بالمثل من الناحية الجغرافية والثقافية والقانونية . ورفض الاعتراف بالهوية بإحدى هذه الطرق يمكن أن يدفع الشخص إلى إعادة بحث حالته وشكل الوضع الذى يشغله فى نظام معين . بالاضافة إلى ذلك فإن أمريكا اللاتينية مازالت الأرض التى ترحب باليوتوبيات العظيمة التى تعرف أيضا باسم الغرب . وفى هذا الخصوص فإن آخر مطبوعات اللجنة الثلاثية لأمريكا اللاتينية يمكن أن تساعدنا على فهم ليس فقط كيفية استخدام الآخر فى خلق هوية ذاتية ، ولكن أيضا كيف أن أية صورة مقترحة للآخر هى فى ذاتها مشكلة . وهذه المحاولة تقتفى أثر تودوروف الذى يلفت النظر إلى أن الفرد لاينجح أبدا فى معرفة الآخرين لأن معرفة الآخر ومعرفة الذات هى شىء واحد(٦) .

١- تركيب الصورة : التفرد والغرابة

كثيرا ماتحلل العلاقة مع الآخر بافتراض وجود علاقة وثيقة بين الفرد والمكان الذى يعيش فيه . وقد أثرت هذه الصيغة بدرجة ما على نظرية المعرفة المعاصرة . وكان من المقبول فى الحوارات العلمية(٧) حتى فترة قريبة ، التساؤل ليس عن شخصية المتكلم فقط ، بل أيضا عن المكان الذى أتى منه . وهذا الأسلوب يكشف عن تحيز نسبى ويوحى بأن كل حديث ينبع دائما من المجتمع والتاريخ . ولكن مثل هذا التفكير كثيرا مايؤدى إلى الخلط بين موقع المراقب من ناحية المكان والزمان مع هوية الشخص ذاته . ويبدو أن «المكان» يقلل من أهمية «الشخص» فى ذاته ، وكأن المكان هو الذى يزود الشخص بالعقلانية العميقة ، وكما لو كان المكان وحده هو الذى يوضح الحديث . والحوارات حول مواقف العالم الثالث وأنوية الغرب تقدم أمثلة عديدة على التفسيرات المشوهة للشخص

(٦) تزفتان تودوروف Tzvetan Todorov ، «نحن والآخرين» (باريس ١٩٨٩) ص ٢٧ .

(٧) هنرى بيير جيدى Henri-Pierre Jeudy ، «جذع الاتصالات» (باريس ١٩٨٩) صفحات ١٦٥ - ١٦٦ .

ومكانه . وتنمو الاهتمامات السطحية وتمد جذورها تدريجيا حتى أنها تكتسب بعد ذلك شعورا بالأصالة .

فى مثل هذه المواقف تعتبر المناقشات النقدية أو التجريبية غير جوهرية ، طالما أن مكان الشخص يملى عليه أسلوب تعبيره . ومع ذلك هناك مشكلات حول هذا التأكيد على موطن المتحدث . فأى مكان يمكن أن يكون شديد الخصوصية - فيما يتعلق بموقعه وتوجهاته وأنشطته - لدرجة أن أى مراقب من الخارج سيجد نفسه غير قادر على فهمه والتعرف عليه . أو بالعكس ، فالبعد عن الآخر قد يصبح شرطا أو حتى ضمانا لموضوعية الشخص . وينتقد كارل بوبر مايسميه «المثال الفلكى» ، ويعترض على افتراض أن ملاحظات ساكن فى كوكب الشعرى اليمانية ينظر إلينا من هناك ستكون أكثر أصالة وموضوعية عن اكتشافاتنا عن أنفسنا . وإذا لم يجد الفرد شخصا قريبا (أو حتى بعيدا) ليقارن نفسه به فيما يتعلق بالآخر ، فإن معيار التمييز لايكون بسبب المكان طالما أن الهوية بالمعنى الدقيق لاتتكون من المكان ، على عكس ما أعلنه فريدريك راتزل فى نهاية القرن الماضى(٨) . وعلى سبيل المثال ليس هناك أساس لمقولة أن من يولد ويتربى فى أمريكا اللاتينية يتولد لديه منظور أمريكى لاتينى محدد ، لأن المكان لايفكر ولكن الفرد هو الذى يفكر . وهذه الصيغة تعتبر أيضا أن الخط الفاصل بين الهوية والآخرية ، وحتى بين الموضوعية والذاتية يمكن أن يكون فى الواقع اعتباطيا .

إن تركيب الصورة فقط هو الذى يمكن أن يعطينا الشعور بالأفلاطونية الجغرافية ، لأنه يأخذ فى اعتباره كلا من الوظيفة والأبعاد الرمزية للمكان المقصود . ومن المهم أيضا معرفة ماتشير إليه الصورة من البداية وكيفية قيامها بوظيفتها فى داخل إطار الحياة الاجتماعية، ولماذا خلق هذا التوافق الظاهر بين المكان وعالم الحضارات الأصلية . والصورة التى نناقشها هنا ليست صورة مجازية أو نسخة مرسومة لأشياء ملموسة ، كما أنها لاتشمل وسائل الاعلام المختلفة التى يتوقف عليها توزيعها . إنها تشير إلى صورة عقلية - مبنية على نموذج - توحد العديد من الظواهر وتستطيع أن تجعل منها شيئا ذا معنى . وهذه الصورة لايجب الخلط بينها وبين عالم الخيال ، رغم أنهما مرتبطان . إن الصورة تتشكل فقط حول معنى معين . وهى تصبح وسيلة نقل هذا المعنى لدرجة أن وجودها ينحرف أولا

---

(٨) فريدرك راتزل Fredrich Ratzel الجغرافيا السياسية : المفاهيم الأساسية (باريس ١٩٨٧).

عن العوامل الخيالية التى «تصوغها لدرجة ما»(٩) كما كتب رايموند ليدروث ، وتعطيها شكلها وهيئتها .

وهناك تعاليم فلسفية منذ أفلاطون وحتى هيجل تعتبر الصورة مجرد موضوع جانبى تابع للفكرة - وهى ليست مجرد تقليد للأصل ولكنها أيضا «محاكاة للمجهول»(١٠) . وهذا الاتهام يوحى بامكان ظهور تفسيرات غريبة وخيالية . ومن الناحية الأخرى فإن تعاليم ديمقريطس وأرسطو والتجريبيين الانجليز فى القرن الثامن عشر ، تعتبر الصورة نسخة أو تقليدا للأشياء المسجلة فى العقل البشرى - أى انعكاسا للأشياء وليس تخيلا لها . ومع ذلك فإن كلا التصورين لايلقيان اهتماما فى الوقت الحالى ، طالما أن شخصية المتكلم لاتبدو أكثر قبولا من هوية الموضوع . وبدلا من ذلك فإن الصورة تنبع من التفاعل الدائم بين كيان موجود بالفعل من قبل ، ومجموعة المدركات الحسية التقريبية .

وتتسم نظرة كريستوفر كولمبس «للآخر» وأيضا الصورة التى صورت بها القارة التى أطلق عليها اسم «أمريكا» منذ ١٥٠٧ ، بالتذبذب الدائم . وقد كتب تودوروف فى كتابه «غزو أمريكا» يقول إن كولمبس لايمتلك شيئا من التجريبية الحديثة - إن حجته الحاسمة مبنية على السلطة وليس على التجربة . إنه يعرف منذ البداية ما سيكتشفه . إن التجربة الفعلية موجودة إذ أنها تصور حقيقة يملكها فرد واحد ، والتى لايجب التشكيك فيها»(١١) . ونجد سيناريو آخر فى مكان آخر . فكولمبس يعطى الانطباع بالتمسك بالقواعد خاصة فيما يتعلق بتسمية الأماكن التى اكتشفها : «لقد سميت هذا الرأس الجميل لأنه جميل حقا ، أو «لقد أطلقت على هذا المكان اسم «الحدائق» لأن هذا الاسم مناسب له»(١٢) . إن الفكرة لاتفهم أبدا مجردة عن ظروفها ، لأن صحتها لاتحدد بمجرد رؤيتها . إن «الرأس الجميل» و«الحدائق» تعرف بهذا الاسم فقط لأن صورتها استنتجت مما يتعدى صورتها الفعلية التى اشتق الاسم منها . ويضيف كولمبس «أنا متأكد تماما فى قرارة نفسى أن الجنة على الأرض موجودة فى المكان الذى قلت إنها موجودة فيه ، وهذا

---

(٩) رايموند ليدروث Raymond Ledrut «المجتمع الحقيقى والمجتمع الخيالى» كراسات دولية اجتماعية ، ٨٢ ، ١٩٨٧ ، ص٤٤ .

(١٠) بيير كاميراد Pierre Camirade «الصورة والمجاز» (باريس ١٩٧٠) ص ٢٥ .

(١١) تزفتان تودوروف «غزو أمريكا» - المرجع السابق .

(١٢) تودوروف ص٣٤ .

مبنى على الأسباب والدلائل التى ذكرتها أعلاه»(١٣) ، والتى تشمل حججا من الكتاب المقدس تؤيدها ملحوظاته الخاصة . وتختلط عمليات : التسمية (التى تمثل العملية الوظيفية) ، والتخصيص (العملية البنائية) ، والمعنى (العملية الرمزية) فى هذه الآلية بسبب تداخل الصورة .

وفى هذا الخصوص يجب أن نعترف بأن كولمبس لم يكن لديه وجهة نظر «متخلفة» بالنسبة لعالم «الآخر» . إن منطقه العقلى هو ذاته منطق أولئك الذين يحاولون فى الوقت الحالى تسجيل نقط لصالح أمريكا الشمالية أو أمريكا اللاتينية . وكما يرى پول اليوار ،أن الصورة كانت دائما هى الفكرة الخيالية التى لم تتحقق فى الواقع بعد أكثر منها ماتم رؤيته بالفعل . إنها محاولة لتخيل أكثر مايتم إدراكه ولتوحيد كل تلك الأفكار فى العقل رغم تنوعها . وعندما نفعل ذلك فإن إدراكنا لمحيطنا لاينطبق على الواقع الفعلى للمحيط كما رأيناه عند النظرة الأولى : فالصورة تقدم لنا الأداة الأساسية التى تمكننا من اجراء تغيير مؤقت فى مداركنا فى أثناء عملية التحول فى كل من المجال المادى والانسانى(١٤) . وبالطبع فإن التصور الموضوعى يصبح حقيقة فى حد ذاته ، ويؤثر على الشىء المدرك أو المرئى تأثيرا ارتجاعيا ، لدرجة أن الشىء ذاته يصبح مشوها بشكل تصاعدى - شىء بين الواقع ورؤية العقل الخاصة له . وكما يلاحظ كينيث بولدنج : «ستكون الصورة دائما ، لدرجة ما على الأقل ، خليطا من التجارب والابداع من صنع الفرد ذاته»(١٥) . وعلى كل فإن الصورة تظهر ذاتها في نقطة الالتقاء بين مايرى ومالايرى ، واللذان يتوحدان بدورهما فى الصورة . فعلى سبيل المثال فكرة «الأرض تأتى من الصيغة التى يخضع فيها الجانب الوظيفى للجانب الرمزى . وهذه العملية لاتقلل فقط من الحقيقة المادية ،ولكنها تجردها وتسحبها من عالم الوجود الملموس وتحولها إلى شىء غير ملموس ، والذى يمكن بعد ذلك أن يأخذ صورة أكثر غموضا . وهذه العملية تمهد الطريق لادراك عالم خيالى لثقافة ما ولقبول أنظمتها الادارية والمؤسساتية أيضا .

---

(١٣) تودوروف ص ٢٤ .

(١٤) انطوان بيلى Antoine Bailly «الحيز المكانى الخيالى - الدفاع عن جغرافية الصور» المكان والزمان . ٤١/٤٠ ، ١٩٨٩ ص٥٥ .

(١٥) كينيث بولدنج Kenneth Boulding «الصورة» (آن آربور ، ميتشيجان ، ١٩٦٦) ص٦.

والغموض المحيط بالصورة يرجع أساسا إلى المشكلات المتعلقة بالنظم الأصلية المرجعية التى يستمد وجوده منها وانتشارها . وإلى حد ما ، فإن هذا الوضع مقدر له الوصول إلى تشابه : تطابق فى المجال المادى وتماثل فى مجال الأفراد . وبهذا الوضع ، تصلح الصورة كوسيلة بديلة تستخدم مجالا واسعا من الأفكار المسبقة للجمع بين أجزاء الحقائق المختلفة.وفى تأملاته حول «معنى الصورة أو تجردها من المعنى» كتب أوكتافيو باز يقول إن منطقها يتكون من التقريب والتوفيق بين الاسم والشيء ، والصورة والواقع»(١٦) .

ويضيف : إن الصورة تعمل كوحدة قياس تجمع فى نفس كفة الميزان أشياء متناقضة مثل الحجر والريش . هذه الوظيفة التى تقوم بها الصورة تثرى الشيء بالكشف عنه ، ولكنها تستطيع أيضا أن تشوهه وتحجبه بعملية الكشف ذاتها . وإذا أردنا الدّقة ، إذا كانت الصورة لا تستطيع أن تعكس الحقيقة ، إلا أنها تقربها . إن الصورة تحفظ الحقيقة من الانتشار اللانهائى بتنميطها وتوحيدها .ومع ذلك فإن الصور ليست غريبة تماما عن الواقع – كما يستنتج چون بودريار باستخدام طريقة التفكير النقدية التى أصبحت تقليدية – لأن الصور المنفصلة تماما عن الواقع سيكون من المستحيل التعرف عليها أو التعبير عنها .

وفى أماكن أخرى تنمو صورة الذات وصورة الآخر فقط عن طريق «تجميع» مختلف العناصر المادية والأفراد المتضمنين . بالاضافة إلى ذلك تصبح الصور أكثر تحديدا عندما تنبثق مانطلق عليه لفظة ثقافة من الملامح الشبيهة بالصور ذاتها . وعن طريق صورهما المحددة تصبح أمريكا الشمالية وأمريكا اللاتينية هما التمثيل المعين لكيان كل منهما على التوالى بالنسبة للآخر . والواقع الخاص بكل منهما ليس فقط عالميا وقياسيا ، ولكنه يتشكل من خلال أصالة معينة تحددت هى ذاتها عن طريق التمايز ، والثقافة هى نتاج تلك العملية ، وهى تنتشر فى منطقة ما وتغرس فيها رموزا تجعل من الممكن التقاء الفكرة مع الرؤيا فى صورة معينة . ثم يأتى أصحاب مذهب الأصالة لمعاونة التمثيل التصويرى فى وصف واستيعاب مظاهره التجريبية المجهولة . وقد رأى چوان ليسكانو ، على سبيل المثال، أن أدب أمريكا اللاتينية متشبع بهذا النوع من الوصف الذى يحاول نقل الواقع الاجتماعى ، والتاريخ ، والهوية القومية عن طريق نوع معين من الواقعية الأدبية . بل إن ليسكانو يدعى أن الكاتب «يعتقد أنه فى ذاته موضوع عالم فريد ، وأنه يجب أن يخضع

ابداعه الفنى لذلك العالم(١٧) . وبهذه الطريقة يمارس الكاتب ، طبقا لليسكانو ، نوعا معينا من الخيال ، هو الخيال الخاص بتلك الثقافة وذلك المكان . وبذلك يندمج الفرد فى جسم الجماعة ، وتبرر الجماعة مطلبها فى الوجود والشرعية .

وعلى ضوء ذلك يصبح موضوع الانتماء بسرعة ذا دلالة . وقد كتب چاك هوارد يقول «إن تأثيره على السلوك يخلق طابعا يشبه ختم القدر على طبيعة الشخص ، ومفروض عليه مثل قرار أو مهمة لم يقررها الشخص بنفسه ... بطريقة تجعل الأصالة التى قد يمتلكها الشخص أو قد لايمتلكها تصبح نعمة تنقذ الثقافة ، أو الأفضل القول إنها تحدد نوعها »(١٨) . والاهتمام بموضوع الأصالة يفترض مقدما مشاركته فى نظام علم الوجود ، وقوة روابط الأصالة بالمكان والثقافة تجد سندها فى الاستقراء المؤسساتى للسلطات التى كانت تمارس هذا النظام . وبالطبع إن نشر هذه الصور التى تستخدم كتعريف نوعى لأمريكا الشمالية وأمريكا اللاتينية يتضاءل بتطورها إلى مجرد خداع ، وإلى أقل حتى من انعكاسات للصورة . وانهيار الصورة يحدث تدريجيا ليس بطريقة الأمر الواقع ، ولكن بالأحرى «بالرمز الواقع» . وهذا الانتقال ليس مجرد تحول من الخيال إلى الواقع غير المكتمل . ولكنه يؤثر أيضا بشكل غير مباشر على التصنيف الجانبى للنخبة الليبرالية فى أمريكا اللاتينية التى قامت بفرض مفهوم أمريكا اللاتينية كمثال وطورته كأيديولوجية لتلك القارة .

ومع ذلك فإن صورة مثل هذه الكيانات الديمغرافية الهائلة لايمكن أن توجد منفصلة عن الأفراد الفعليين الذين يتعهدونها . وهذه الصورة لايجب أن تفهم على أنها معادل للوعى الجماعى (على طريقة دوركايم) ، طالما أن احساس كل فرد بقارته يختلف عن احساس باقى مواطنيه ، رغم أن جميعهم نتاج نفس «الثقافة» . كما أن الصورة لايمكن أن تكون نزوة فرد واحد ، لأنه من المستحيل أن تكون نظرية موضوعية بالنسبة لعالمه ذاته – ويمكن مقارنة ذلك بتعليقات نيتشه بأن الأنا ماهى إلا خلق صناعى من فعل الذات . وهكذا فإن الصورة فريدة من حيث تسلسل نسبها ، و«جامعة» من حيث تنوع أشكالها التى تكون

---

(١٦) أوكتافيو پاز «معنى الصورة وتجردها من المعنى» ميدياسيون ، ١٩٦١ ص ١١ .

(١٧) چوان ليسكانو Juan Liscano «الهوية القومية فى أدب أمريكا اللاتينية» ديوجين العدد ١٣٨ ، ١٩٨٧ ، ص ٦٢ .

(١٨) چاك هوارو Jacques Hoarau «عناصر الجيولوجيا السلبية» المكان والزمان ، ٤٢ ، ١٩٨٩) ص٦ .

النسيج الرمزى للمجتمع . إن الصورة التى تشمل كيانا جماعيا ضخما تتحدد فقط عندما تؤدى إلى موضوعية ملموسة - وتصبح كيانا متجانسا تعترف به حتى العناصر المكونة له. إنها تشكل الهوية الجماعية ، وتؤدى إلى تقبل السلطة التى ستحكمها وتدافع عنها أيضا .

إن مقاومة النظام الرمزى هو الأسلوب الفكرى الوحيد الذى يؤدى لفهم قوانين حركته ، والقادر على استيعاب الفكرة وراء الصورة . ويقدم چون أومون فى كتابه الأخير «الصورة» نموذجا مركبا يمكن تبسيطه حسب الحاجة(١٩) . ورغم أنه يناقش صورا مجازية إلا أن خطوطه العريضة يمكن أن تطبق على دراسة صور مختلفة إذا ماطبقنا طريقة سكوت لاش ، وهو عالم اجتماع أمريكى ، فى التفرقة . فهو يركز على خمس مسائل أساسية : (أ) ماهو جوهر رؤية الصورة أو ما هى الصفات المميزة الأساسية التى تتسم بها ، (ب) من هم النظارة التى تقدم لهم الصورة؟ (جـ) ماهو النظام الذى ينقل العلاقة بين النظارة والصورة؟ (د) كيف تفصح الصورة عن معناها؟ (هـ) ماهى المعايير التى تحدد وضعها؟. للوهلة الأولى تبدو هذه المسائل شبيهة بالأسئلة الشهيرة التى نشرها هارولد لاسويل ، عالم السياسة الأمريكى ، ذائع الصيت فى مجال الاتصالات ، وهى :«من الذى يقول ماذا ولمن، وعن طريق أية وسيلة ، ومانتيجة ذلك؟» أما چون أومون من الناحية الأخرى فهو يتجنب الأسئلة غير المحددة مثل «من؟» و«ماذا؟» والتى تستخدم عموما كمرادف وظيفى .وميزة أومون على لاسويل هى أنه يقدم تناولا واقعيا لتفسير الصورة ويركز أساسا على كفاءتها ، وهو يتجاهل ببساطة دعاوى الهوية والتخمينات حول نظم المراجع والتى كثيرا ماتعتبر أفضل طريقة لفهم العالم المبنى على الصورة .

هذا النموذج ذو النقاط الخمس لايساعد فقط على فهم قدرة الصورة على القيام بوظيفتها ، ولكنه يساعد بشكل غير مباشر على فهم الشىء الذى تمثله الصورة . وأدوات التحليل التى يستخدمها النموذج يمكن أن تكون مفيدة أيضا عند دراسة العلاقة بين الذات والآخر ، أو فى الحالة بين أمريكا الشمالية وأمريكا اللاتينية . وفى الواقع أن الوثائق الأخيرة الخاصة باللجنة الثلاثية تركز على أمريكا اللاتينية وتلقى الضوء علي الطريقة التى تستخدم بها أمريكا الشمالية هذه القارة كنقطة مرجع وهمية فى محاولاتها لتحديد وتدعيم هويتها هى ومستقبلها .

---

(١٩) چوان أومون Jean Aumont «الصورة» (باريس ١٩٩٠) .

٢- الأراضى الغريبة والصور الطوباوية :

أمريكا اللاتينية فى عيون اللجنة الثلاثية

«كانت أمريكا اللاتينية دائما أرضا تبشر بالآمال العريضة» . هذه الجملة يمكن بسهولة نسبتها لكريستوفر كولمبس أو لبحارته الذين كانوا متعطشين للذهب ولجنة الرفاهية ، ولكنها فى الواقع من كلمات الموقعين الثلاثة على تقرير صدر أخيرا من اللجنة الثلاثية بعنوان «أمريكا اللاتينية فى مفترق الطرق» (١٩٩١)(٢٠) . ولنشير لنشأة وهدف اللجنة(٢١): لقد تأسست فى ١٩٧٣ بمجهودات دلڤيدروكفر وجيمى كارترو زبينيو بريزينسكى . وقد تشكلت فى فترة الاضطرابات الدولية ، بما فيها أزمة البترول والخلافات الكبرى بين الولايات المتحدة وأوربا الغربية واليابان . واللجنة منظمة خاصة ، ولكنها تدين بوجودها ونشأتها للفكرة الأساسية التى تقول بأن التحديات التى تواجهها القوى الصناعية الكبرى فى نصف الكرة الشمالى ، لايمكن معالجتها على أساس فردى . ويعتقد قادة اللجنة أن المشكلات الاقتصادية ، والسياسية ، والاجتماعية ، متشابهة وتحتاج لعمل منسق وعلى نطاق واسع ، عمل يؤثر على كل مجالات المجتمع . وهذه الفكرة لاتفترض فقط ضرورة التعاون المكثف والمجهود العالمي ، ولكنها تؤكد أيضا أن هذه المناطق الثلاث تشترك فى مصير واحد .

والمبدأ الأساسى للمجموعة الجديدة يستند على الاعتراف العام بالاعتماد المتبادل الوثيق بين المناطق الثلاث ، وهذا الاعتماد المتبادل هو قدرهم المشترك ، والذى من خلاله ينشأ البنيان المعاصر للحضارة الغربية . إن مفهوم «الاعتماد المتبادل» يبرر حداثة الروابط التى توحد البلدان المتقدمة فى نصف الكرة الشمالى . وهذا المفهوم يصلح أيضا كحجر أساس للمجتمع الجديد للدول الذى تسعى اللجنة لاقامته . ومما يجدر اضافته أن هذا الشعار النظرى الجديد المقصود به اجراء مضادا «لنظرية التبعية» التى كانت منتشرة فى الستينات بسبب وصفها للوضع فى نصف الكرة الجنوبى ، وخاصة مايطلق عليه تنمية التبادل غير المتكافئ . ولتبسيط الموضوع نقول إن قادة اللجنة ينوون استخدام هذا المفهوم

---

(٢٠) چورج لاندو George Landou وجوليو فيو Julio Feo واكيو هوسونو Akio Hosono ، «أمريكا فى مفترق الطرق» ، اللجنة الثلاثية ٣٩ ، ١٩٩٠ ، ص ٥٣ .

(٢١) روندو ، ص ٥٣ .

لتعزيز المصالح المشتركة ، ولتحديد أوجه التشابة فى المصالح المعرضة للخطر ، وأخيرا لتحديد هوية مشتركة لهذه المجموعة الاجتماعية . والعلاقة بالآخر لها اعتبار هام لدى أولئك المرتبطين مع المجموعة الاجتماعية سواء لمحاولة بناء روح الانتماء ، أو تنمية الخطط للمستقبل ، أو أخيرا لتحويل اليوتوبيات التى تلهمها والموجودة فيما وراء حدودها الاستراتيجية إلى تلك الأرض التى تبشر بالآمال العريضة - أمريكا اللاتنية .

(أ) توضيح الصورة : يبدأ تقرير اللجنة حول أمريكا اللاتينية بوصف التنوع الحقيقى لتلك القارة : «إن منطقة أمريكا اللاتينية والكاريبى تشمل كل البلدان من ريو جراندى والبحر الكاريبى إلي أرض النار . والمؤلفون يعترفون تماما بالتنوع البالغ لهذه المنطقة والطبيعة غير اللاتينية للعديد من الجماعات المكونة لها»(٢٢) . وبعد إثبات هذه المقدمات الأساسية ، يضيف الموقعون : وطالما أن جمهورنا يعرف هذه المنطقة باسم أمريكا اللاتينية ، فإننا سنبقى على هذا الاسم المعروف لأسباب الوضوح والاعتياد على استعماله(٢٣) . ومن تلك النقطة أصبح وضع المشاركين - العالم ذى الفروع الثلاثة وأمريكا اللاتينية - مبسطا تدريجيا باصطلاحات لفظية تشمل الموقع ، ودور وأهداف تلك الدول كلها مستوعبة فى منطق كلى موحد . والاقتراحات التى صيغت عن هذه العلاقة لايمكن تمييزها عن الاقتراحات الخاصة بالآخر فيما يتعلق ببنيانها الداخلى ، بنفس المعنى الذى تعتبر به المناطق الثلاث نفسها مرتفعة إلى مستوى مجموعة قادرة على التعبير عن نفسها بصوت موحد . وهذه الاقتراحات تحاول أيضا أن تقدم صورة للبلدان المختلفة المشتركة تتميز فى نفس الوقت بالعمومية والخصوصية . والميزة الثابتة فى أمريكا اللاتينية هى استعدادها للحوار - وهو شيء يجب أن تحترمه الدول الثلاث قبل الدخول فى أية مناقشات . وهكذا فإن الشروط ذاتها تعكس عملية تكوين هذه الكيانات : «الفوائد المتبادلة للتعاون المستقبلى»(٢٤) ، «مناخ الاحترام والواقعية والمعاملة بالمثل»(٢٥) ، «تدعيم العلاقات الاقتصادية»(٢٦) ، و«تكامل ديمقراطيات أمريكا

---

(٢٢) لاندو ، ص ١ .

(٢٣) لاندو ، ١ .

(٢٤) لاندو ، ص ٥٤

(٢٥) لاندو ، ص ١٤ .

(٢٦) لاندو ، ص ٥٠ .

(٢٧) لاندو ، ص ٤٤ .

اللاتينية»(٢٧) .. إلخ . كل ذلك يمثل باختصار الشعارات العديدة التى تذكر بالشعور «بالآخرية» : صورة لواقع مختلف عن الآخر ، ولكن هذا الوصف مسموح به فقط لأسباب اقليمية . ومن هذا ينبع افتراض ضمنى بأن هذه الكيانات تستطيع رغم كل شىء تبرير الاختلاف فى الخواص الذى يدعى مهندسو اللجنة أنهم اعترفوا به منذ البداية . وعموما فإن الصورة المرئية لأمريكا اللاتينية ، على الأقل فى إطار تبادل الحوار ، تتضمن تراجع ذلك التنوع ، وخلق وحدة عن طريق تزويدها بالشعور بالذات . وفى هذه العملية يستخدم الحوار اللفظى فقط لرسم الحدود ، ولكن هذا النوع من الاختصار اللفظى يصبح بالتدريج جزءا من شبكة للمراجع والتى تنطبع فى الذاكرة .

ب- جمهور القراء : نظرا لاستقطاب عالمين ذوى هويتين مختلفتين وقواعد ومعايير مختلفة ، فإن صورة أمريكا اللاتينية لاتتشكل - أو فى الواقع لايمكن التعرف عليها إلا بالنسبة لجمهور معين هم سكان المناطق الثلاث العظام وخاصة قادتهم السياسيين . «إن هدف هذا العمل ، كما هو ثابت هو مساعدة مشرعى الدول الثلاث على إيجاد مكان لمجتمعات أمريكا اللاتينية والكاريبى فى إطار النظام العالمى المستقبلى(٢٨) . والعنوان الفرعى للتقرير يقدم صورة أوضح ، إذ أن أمريكا الاتينية تُرى فيه على أنها التحدى للمجموعة الثلاثية ، وتصبح علاقتها بالآخر ملموسة بل وحتى مهمة لدرجة أنها تسمح لأمريكا اللاتينية بأن تفهم نفسها بطريقة أفضل ، بل وحتى تكتشف الدور المحدد الذى سيجبر المناطق الصناعية على أخذ اهتماماتها فى الحسبان ، حتى لو كان ذلك يعنى أن شرعيتها لن يُعترف بها فى النظام العالمى إلا كأمر واقع .(٢٩) .

إن تجربة «الآخرية» لاتفترض وظيفة قياسية فى نظام الاستقطاب فى نصف الكرة الشمالى . إن هذا يعنى مرة أخرى الاعتراف بالتجانس الوجودى فى ذلك النصف من الكرة. وهذا التجانس مبنى على افتراض أن أمريكا اللاتينية ماهى إلا مجرد مراقب يستطيع فى يوم ما فى المستقبل البعيد الغامض أن ينضم إلى رابطة الدول المتقدمة . «إن المجموعة الثلاثية يجب أن تشجع على تكامل أعظم لديمقراطيات أمريكا اللاتينية فى مجال العالم الصناعى»(٣٠) . وهنا يكون من الجرأة المبالغة فى تقدير الحوار بين

---

(٢٨) لاندو ، ص ١ .

(٢٩) لاندو ، ص ٤٨ .

(٣٠) لاندو ، ص ١٤ .

الحضارات المختلفة بالطريقة التى يتبعها ممثلو اللجنة الثلاثية الذين كثيرا مايطلبون التعاون المكثف ، خاصة إذا ماتجسد من خلال استيعاب القيم الخارجية التى قد تنطبق على كل ماهو عالمى بطبيعته . وهكذا فإن الاختلاف بين الذات والآخر ليس أكثر من الشرط الذى تخلقت منه الوحدة .وهذه المناقشة تحاول التقريب بين الخلافات بمحاولة وصف أوجه الشبه المنشودة .

(جـ) أسلوب التنفيذ : الأسلوب المتبع فى هذه المناقشة «للآخر» ينبع من التفريق بين قارتين مثاليتين ، رغم أن الأسلوب لايقتصر على هذا المجال . والمرحلة الأولى من تنفيذه تتضمن الاعتراف بأن «نحن» لايمكن أن توجد مستقلة عن «هم» . والمثلث المكون من أمريكا الشمالية واليابان وغرب أوربا ، يمثل الطراز البدائى للمركزية المكانية - بما فى ذلك مركزية الكون . والتركيز الوفير فى الامكانات الاقتصادية فى هذه المنطقة يستبعد على الفور أية امكانات بديلة . وفى تقرير آخر يعتبر بعض من الموقعين من أعضاء اللجنة الثلاثية أمريكا اللاتينية «مجتمعا ذا هوية محددة ومركزا اقتصاديا حيويا» . وهذا يعكس روح المنطقة وإن لم يعرفها (٣١) . والنظام الذى يدعم صورة أمريكا اللاتينية ، من المحتمل أنه ينبع من توجهات سياسية دولية مختلفة تعتبر سياساتها وعدا وأملا لأولئك الذين لم يسعدهم قدرهم القومى بالانتماء إلى مجموعة البلدان الصناعية المتقدمة(٣٢) . إن انتشار هذه المفاهيم لايمكن إلا أن يؤدى إلى إثارة مخاوف الدول النامية من أمريكا اللاتينية . «إن دول المجموعة الثلاثية يجب أن تُعلّم شعب أمريكا اللاتينية كيفية عمل أنظمتهم السياسية ، حتى يصبحوا هم أنفسهم أكثر فاعلية فى التعامل مع مصالحهم ومشكلاتهم فى علاقاتها بحكومات البلدان الصناعية»(٣٣) .

ومن ناحية أخرى فإن التصنيف كمركز وأطراف لايشكل إلا مرحلة انتقالية فى أمريكا اللاتينية . وصورتها صورة وصفية تحكى قصة السيطرة التاريخية الطويلة ، والتى تبلغ ذروتها باختيار النظام العالمى للمنطقة كعضو جديد به ، وإغرائها بنمط النموذج الغربى .

---

(٣١) ميريام كامبس Myriam Camps ، ريوكيشى هيرونو Ryokichi Hiruno ، كارستن لورسن Karsten Laursen ، «بلدان المجموعة الثلاثية فى الاقتصاد الدولى فى الثمانينات» ، Triangle Papers ، ٢٣ ، ١٩٨٢ .

(٣٢) لاندو ، ص ٧ .

(٣٣) لاندو ، ص ٥٢ .

وهذا الاختيار ليس بالضبط الامبريالية التقليدية ، ولكنه بالأحرى نظام مستتر للنشر المقصود به نقل بعض قيم البلدان الصناعية إلى أمريكا اللاتينية . وتكامل اليابان مع الغرب يشهد على صلاحية هذا النظام وعلى صلاحية سياسة التكامل بشكل عام . وبالطبع ليست كل المناطق تحت التوسع مناطق «حقيقية» فبعضها أماكن غريبة ووهمية ، والتى تمثل فوق كل شىء نظاما للانتشار المقصود به أن يكون مرشدا للسلوك السياسى لأمم أخرى.

وهكذا فإن الاستراتيجية التى استخدمت لصياغة صورة أمريكا اللاتينية - وهى صورة مرتبطة بصورة الغرب (بما فى ذلك اليابان) - تتوقف فى أغلبها على المجهودات الفردية لموقعى التقرير الثلاثة . وهم يتكلمون ليس فقط باسم اللجنة الثلاثية ، ولكن أيضا باسم المجموعة الثلاثية ، وباسم أمريكا اللاتينية وباسم النظام العالمى . «إن تحقيق ديمقراطية فعالة ومستقرة فى هذه المنطقة والمحافظة عليها هو الهدف السياسى الرئيسى الذى تتقاسمه بلدان المجموعة الثلاثية ، وأيضًا شعوب أمريكا اللاتينية والكاريبى»(٣٤). ولتحقيق ذلك يجب ارساء أسس مشتركة تخدم كل من مصالحهم الخاصة ومصالح كل العالم . ونتيجة لذلك يجب عدم تشجيع التدخل غير الفعال من جانب الممثلين السياسيين الدوليين فى شئون أمريكا اللاتينية . «إن مشكلة أمريكا اللاتينية الكبرى فى الوقت الحالى قد تكون ضعف نفوذها أكثر من اللازم فى مجال شئون المنطقة وليس العكس»(٣٥) .

وبذلك فإن صورة الآخر هذه ماهى إلا مجرد وسيلة لتصوير الذات طالما أن وجهة نظر هؤلاء الثلاثة تتحرك أساسا لتأكيد ماهو معروف ومفيد لهم .و كل مايقع جنوب ريوجراندى ، إذا ما تكلمنا عن أقصى حد ، ليس له أهمية إلا فيما يقدمه لتحسين صورة الذات ، كما يقر المشاركون الثلاثة فى اللجنة : «يجب على بلدان المجموعة الثلاثية ، بهدف تطوير سياسة مناسبة للتحديات التى تواجهنا فى أمريكا اللاتينية والكاريبى ، أن تعطى لهذه المنطقة أولوية عليا تتطلب وضع مصالحنا فى الحسبان»(٣٦) .

(د) تطوير السمات : إن التناقض فى الوضع يكمن فى الاعتراف بأمريكا اللاتينية

---

(٣٤) لاندو ، ص ٥٢ .

(٣٥) لاندو ، ص ٤٠ .

(٣٦) لاندو ، ص ٤٣ .

ورفضها فى نفس الوقت باعتبارها الآخر . وهذا الموقف ذو الوجهين وهو مبدئيا موقف تكميلى ، بدأ يظهر فى المناقشات الثلاثية باعتبار الاخر «مأساة» و«أمل» فى نفس الوقت . والأسى هو الذى يبرر التسلط . لقد ظهرت صورة القارة فى البداية من خلال اختبار قاس . والتاريخ ذاته يشهد على انعزال المنطقة . وإذا كان غزو واستعمار أمريكا اللاتينية يشير إلى بداية «خروجها من العبودية» أو تحررها ، فهو أيضا يمثل ضعف المنطقة وهامشيتها فى الشئون الدولية . وكما يلاحظ المشاركون فى اللجنة ، كانت أمريكا اللاتينية حتى منتصف القرن التاسع عشر تستخدم كمصدر للمواد الخام لعديد من البلدان الأوربية مثل أسبانيا ، وبريطانيا العظمى ، والبرتغال ، وفرنسا ، وهولندا . ومن الناحية الأخرى فإن العديد من البلدان التى حصلت على استقلالها فى ذلك الوقت استطاعت أن تدعم وضعها «وإن كان بشكل غير منتظم فى بعض الأوقات ، وأن تكتسب مزيدا من الحكم الذاتى والاحترام فى مجال الشئون الدولية»(٣٧) . إن رياح التغيير الديمقراطية التى هبت على أغلب بلدان هذه القارة فى السنوات التالية كانت اشارة إلى تزايد نفوذها على القوى السياسية العظمى فى العالم .

والمأساة فى كل ذلك هى أن البنيات السياسية المستقرة قد أضعفتها الاضطرابات الاجتماعية والاقتصادية التى تهز القارة . وقائمة الفشل فى جانب «الآخر» ، تشير إلى انتصار قيم الجانب المضاد الذى يهتم بالتركيز على هذا الفشل وذكره تفصيليا : اتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء ، وانخفاض فى دخل الفرد فى إحدى عشرة دولة منذ ١٩٨٠، وتزايد الديون الخارجية بشكل غير قابل للتحكم فيه ، وارتفاع موجه الجرائم والارهاب وتجارة المخدرات ، ومشكلات بيئية وبخاصة فى الأمازون ، و«استنزاف العقول» ..إلخ . كل هذه المشكلات ساهمت فى تكوين صورة بدائية لأمريكا اللاتينية . وكما يعترف ممثلو اللجنة الثلاثة «كانت أعوام الثمانينات هى عصر التدهور فيما يتعلق بالتنمية الاقتصادية الاجتماعية فى أمريكا اللاتينية ويرى «الآخر» من خلال صورة تكونت أساسا بسبب البعد والنفور ، والمصالحة لاينظر إليها إلا كخطوة نحو استعادة العلاقات بشكل حاسم .

والأمل الذى يدفع أعضاء اللجنة الثلاثية يتضمن الأفعال إلى جانب الأحلام . والتوتر التاريخى الذى يتسم به تطور أمريكا اللاتينية هو نتيجة لهذا الاعتبار الثنائى : فالصورة

---

(٣٧) لاندو ، ص ٢ .

المقترحة تخضع لممارسات وأخلاقيات نموها . وهذا يذكرنا بالاعتقاد الذى كان سائدا فى القرن الثامن عشر بأن العالم يمكن السيطرة عليه بتوليفة من العقل والعقلانية فى مجال العمل الانسانى . وتصبح الصورة ذات معنى إذا أخذنا أمريكا اللاتينية ككيان جماعى . وعلاوة على ذلك فإن أمريكا اللاتينية تعتبر نفسها ، من خلال هذه العملية ، مشتركة فى مصالحة على نطاق العالم - وخاصة مع أوربا التى اضطهدتها وقمعتها على مدى السنين . وقد كتب الثلاثة يقولون «إن نجاح المجهودات الأمريكية اللاتينية فى إعادة الحيوية لاقتصادياتهم وفى ارساء مؤسسات الديمقراطية التعددية ، يشكل خطوة للأمام نحو ذلك النمط من النظام العالمى الذى يود الأوربيون أن يروه ينمو»(٣٩) .

(هـ) المكان : المدينة الفاضلة : إن التمييز بين أمريكا اللاتينية «كوعد» وكالأرض الموعودة مازال أمرا مشكوك فيه ، على الأقل فى إطار هذه المناقشة . وبدون الاستسلام للاحتمالات السهلة للتفسير ، يبدو مبدئيا أن الثلاثة يستخدمون أحد المعتقدات فى الكتاب المقدس : بعد سقوط «الآخر» تأتى لحظة الخلاص ، وتتخذ فى هذه الحالة شكل الأفراد الذين يريدون المصالحة مع أنفسهم وخلق وجهة نظر موحدة تشمل بعض القواعد والقيم . ومن هذا المنظور يبدو من الزيف والحقارة فى افتراض أن ممثلى اللجنة تحركهم الفردية الجامحة ومصالحهم الاقتصادية الخاصة .وأمريكا اللاتينية بالنسبة لهم هى مدينة فاضلة (يوتوبيا) ذات هوية جماعية يجب تنميتها وتقديرها . وبالمثل فإن انهيار أوربا الشرقية الايديولوجى والسياسى يرضى اللجنة بشكل كبير ، لأنه يمثل بالفعل تحقيق مثلهم العليا(٤٠) . ثم تدخل هذه المنطقة فى طابور البلدان التى تسير نحو هذه الأهداف ليس ببساطة عن طريق الديمقراطيات(٤١) ، ولكن الأهم من ذلك عن طريق تحقيق أحلامها ، أحلامها بالتغيير الاقتصادى . وتواجه أمريكا اللاتينية اليوم صورة نفسها فى «مرحلة تاريخية عظيمة»(٤٢) بالنسبة للسلام العالمى الذى يجب تنميته .

من المهم إدراك أن اليوتوبيا ماهى إلا فكرة خيالية وغير واضحة عن أصل أمريكا

---

(٣٩) لاندو ، ص ١٥ .

(٤٠) لاندو ، ص ٦ ، ٩ .

(٤١) چاك زيلبربرج : «أساطير معاصرة : ديمقراطية أمريكا اللاتينية» «المحلل» ٢٦ ، ١٩٨٩ ، صفحات ٢٧-٣١ .

(٤٢) زيلبرج ص ٩ .

اللاتينية ، وبالتحديد هى من خيالات كريستوفر كولمبس الذى كان يرى أمريكا اللاتينية باعتبارها الجنة على الأرض ، ومن خيالات لاس زاس الذى نسب صفات مثالية للطبيعة الودودة لشعوب القارة الأصليين . كيف ننظر إلى ذلك اليوم؟ إن المشكلة تبرز الصعوبة فى فهم وإدراك «الآخر» ، طالما أن أفكارا مثل أفكار كريستوفر كولمبس منذ خمسة قرون ماضية أو حتى تلك الأفكار التى يعتنقها ممثلو اللجنة الثلاثية اليوم ، مازالت مستمرة فى التكرار . وممثلو اللجنة لايبدو عليهم الحنين إلى زمان الامبراطوريات العظيمة ، ولاهم متشككون حقيقيون . إن إدراكهم لأمريكا اللاتينية هو ذاته نفس الادراك الذى لدى العديد من المنظمات الدولية التى تعتمد على الوعظ الأخلاقى لنقل «الطريقة الصحيحة» للآخر ، بمعنى آخر إنهم ينقلون الوظائف القانونية لمؤسساتهم الخاصة .

وهؤلاء عندما ينظرون إلى أنفسهم ستكون نظرتهم مصحوبة دائما بأحكام تافهة وصمت طويل . وستوجد هذه الأحكام التافهة بسبب مقاييسهم الاعتباطية وعدم اتزانها النسبى .وستوجد فترات الصمت الطويلة عندما يظهر الآخر نفسه التضارب والتناقض الذى يبديه الكيان الذى يراقبه . وفى هذه الحالة يصعب جدا تحديد هوية الجماعة - وترجع صعوبة تحديد هذه الهوية إلى أن الشعب قد كدس داخل مجال تجريدى عن طريق شكل من أشكال الأفلاطونية الجغرافية ، وجعل متجانسا فى ثقافة لاتفعل سوى تضخيم «الطابع الأمريكى اللاتينى الذى يصعب فهمه»(٤٣) - إذا استعملنا تعبير چوان ليسكانو - لأنها لاتكتسب معنى إلا من خلال ارتباطها بسوء فهم ، وفى الواقع مع انعدام الضوابط المعتادة التى تكشف نفسها فى المناقشات التى تدور حول الآخر . وتنتهى هذه الملحوظة بالسيادة الخادعة «لمن؟» و«لماذا؟» والاثنتان مشكلتان فى مجالات مستقطبة غير واضحة. وقد كتب الفيلسوف مارسيل كونشى : «إن الشخص لايستطيع أن يفهم الشىء إلا إذا كانت قوة ملاحظته قد دربت على كيفية رؤية ذلك الشىء بدقة»(٤٤) .

لقد كان الهدف الأساسى من هذه الدراسة هو تطوير أسلوب محدد للملاحظة يناسب أمريكا اللاتينية . وهذه الدراسة تثبت باصرار أن الصورة التى يخلقها المراقب لاتكشف فقط عن الموضوع المراقَب ، ولكن أيضا عن المراقِب نفسه . إن هذا ليس اعتذارا عن النظرة الشخصية التى تؤدى إلى استمرار وجود البعدين الرمزى والتحكمى فقط (وهو تحكمى فى

---

(٤٣) چوان ليسكانو Juan Liscano ، ص ٥٩ .

(٤٤) مارسيل كونشى Marcel Conche «توجه فلسفى» (باريس ١٩٩٠) ص ٣٠ .

رمزيته بعد أن أصبح مسيطرا أيضا) . لا ، إن تعريف «الآخرية» والهوية عن طريق تراكم ملامح الأصالة ليس كافيا لترجمة حوار وهمى بين الكيانات الجماعية ، ومن باب أولى لقيادة هذا الحوار .و الأسوأ أن هذه العملية تؤدى إلى طريق مسدود (انظر هوارو Hoariu) ، والذى كان لاسبيل إلى الهروب منه إلا بالأمل - وتطبيق مختلف العقائد الفلسفية ، والسياسية ، واللاهوتية . وبالاضافة إلى الأمل فإن تنمية السمات المعينة لجنس بذاته قد استخدمت كثيرا كأداة لتخطى العقبات ، وهى استراتيجية تكررت في العديد من المواقف المعاصرة .

هذه الدراسة لايمكن إدراكها لمجرد فهم هذا المفهوم وحده . إن المناقشات التى تؤيد تعريف الآخر من خلال منظور أمريكا اللاتينية أو أمريكا الشمالية ، تعنى أنه يجب وضع تعريف أساسى يتطابق مع خواص النظام الاجتماعى . ومن هذا المنطلق ، فإن الحوار بين المجتمعات التى ابتعدت كثيرا عن بعضها البعض يمكن بدؤه بمجرد أن يتحولوا إلى ما أطلق عليه ديكارت «أجناسا متميزة» تستطيع أن تعمل في «جو فلسفى» . فى هذا التناول من الضرورى التعرف على فضيلة خاصة أو عيب خاص فى الكيانات الجماعية الضخمة غير المتبلورة ، والتصرف كما لو كان لايوجد شعب حقيقى فى الموضوع . ومن الواضح أن هذه الفكرة تذكرنا بصورة هوميروس القديمة الذى نظر إلى السهم الطائر من زاوية العيب الكامن فيه ، وهو الجرح الذى سيسببه . وطبقا لآلان Alain فإن هذا النوع من التفكير هو أساس علم الأساطير .

وعلى كل فإن تعليم أمريكا اللاتينية أن تسعى لاكتشاف طبيعتها الذاتية الخاصة وأن تتعرف على سماتها عن طريق الاداب والعلوم والسياسة . سيساعدها على التعرف على خواصها الأساسية بالاشتراك فى الحلم الانسانى لفهم الذات ، وتعريف ذاتها بواقع العالم المحيط بها .و يجب أن نضيف بشىء من السخرية ، أن من المحتمل أن تستطيع أمريكا اللاتينية الاستمرار بشخصيتها وملامحها المحددة على مدى التاريخ المعاصر ، فقط لأننا لانستطيع التوصل إلى حقيقتها أو فهمها . أما على المدى الطويل فمن الصعب التنبؤ بذلك .و هذه هى لعبة الموضوعية التى ناقشناها أعلاه ، كأسلوب تحديد خواص الرمز الذى يصبح عن طريقه الطابع المعنوى للكيانات المتكاملة العريضة واضحا . إن الطابع المعنوى والعقلانى لأمة ماسيوضح نفسه تدريجيا لأولئك المعنيين . بإعادة تشكيل ملامحه الثقافية، والذين يمثل هذا المسعى بالنسبة لهم اهتماما خاصا أو مهنة فعلية . وما يحتاج

للبحث بعد ذلك هو الحركة الدائمة والتفتيت اللانهائى لأنظمة التعرف على السمات المعينة. هذان العنصران بالذات يحتاجان لتفسير حتى يمكن المحافظة على قوة اقناع الصورة وعلى خصوصيتها الكامنة .

جورجــز مــونين
Goerges Mounin

علم دلالات الألفاظ ودراسة الجهاز العصبى
الانسان العصبى وعلم اللغة

(١) نسيان علماء اللغة

يحاول چان بيير شانجو فى كتابه (الانسان العصبى)(١) أن يعرف النشاط الذهنى ، أى التفكير ، من حيث علاقته بعلم وظائف الأعضاء العصبى للمخ* .

منذ قديم الزمن ، مرت التفسيرات التاريخية لهذه المشكلات بمرحلة تفسير الأفكار القديمة ، ماهى الصورة العقلية ، وماهو المفهوم وماهو التقويم ؟ يهدف شانجو ، الذى يقبل هذه النقاط التقليدية بالاضافة إلى فكرة الدلالة ، إلى توضيح التماثل الطبيعى والعضوى

---

(١) چان پيير شانجو Jean-Pierre Changeux ، الانسان العصبى L'Homme Neuronal، (باريس ، فايارد ١٩٨٣ . ترجم هذا الكتاب من الفرنسية إلى الايطالية ١٩٨٤ ، والألمانية ١٩٨٤ ، والانجليزية ١٩٨٥ ، والأسبانية ١٩٨٥ ، والبرتغالية ١٩٨٥ ، والصربية -الكرواتية ١٩٨٧ ، واليابانية ١٩٩٠ ، وسيترجم إلى الهولندية

* چان پيير شانجو هو مدير مكتبة معهد باستير فى باريس وأستاذ بكلية دى فرانس . وقام بدراسة علم الاحياء فى الجهاز العصبى .

* چان پيير شانجو مدير مكتبة فى معهد باستير بباريس ، وأستاذ فى الكوليج دى فرانس ويخصص بحوثه ... فى مجال بيولوجيا - الجهاز العصبى (ملحوظة للمحرر) .

ترجمة : د . محمود فهمى

العصبى لهذه الأفكار ، ليصل إلى ألفاظ أقل بساطة مثل : صورة الذاكرة ، شىء عقلى ، وشىء يخص الذاكرة . يقع خلف هذه الألفاظ تحول نحو دراسة وظائف الأعضاء الحسية مع الآثار التى تبقى فى الذاكرة من الخبرات السابقة وأخيرا فكرة اقتفاء الآثار أو التتبع ، وهى فكرة دقيقة ولكنها عامة جدا لأن الحقيقة المادية لهذه الآثار ودراستها التشريحية والعضوية فى المخ يجب أن تخضع للتحديد .

يفترض شانجو فى دراسته أن هذه الآثار، وهى لاتستغنى عن تفسير لسير الذاكرة التى لاوجود للتفكير دونها ، مرتبطة بنظام الدوائر الكهربائية تصل من أعضاء استقبال الادراك إلى الاعصاب ، ثم إلى امتدادها ، والمحاور والتفريعات العصبية . ثم تنتقل هذه الدوائر الكهرباثية من عصب إلى آخر عن طريق المحولات الكيميائية . باختصار تكون هذه الفروع العصبية شبكات عصيبة . وربما لاتوجد المراكز المخية بالمعنى الذى كان يصفه هذا اللفظ منذ مائة عام .

ورغم ذلك لكل شبكة تكوينها وبنيتها التى تمتد لعدة سنوات على مستويات عديدة فى المخ . تختزن الآثار عن طريق التكرار السريع للرسائل العصبية التى تكون طرق تحول مفضلة على المدى الطويل . تلك هى الذاكرة ، الأثر الدائم ، التى أطلق عليها شانجو التخلق المتعاقب (أى التخلق الذى لايتم داخل الجينات) من خلال السكون الاختيارى لأكثر الدوائر المتتبعة ترددا . هذه النظرية لاتتعارض مع البحث الذى يهدف إلى شرح التنوع الكبير فى مخ الانسان . ولنتخذ مثالا على ذلك الأطفال الموسيقيين أو الأطفال العباقرة فى مجال الحساب .

يبدو أن كتاب چان بيير شانجو لم يثر اهتماما كبيرا بين علماء اللغة . فى الحقيقة يبدو الكتاب لأول وهلة وكأنه لايعنى شيئا لعلماء اللغة . أما بخصوص اللغة بشكل عام، يحتوى الكتاب على اشارات فقط إلى «الرمز فى الاشارات اللغوية»(٢) ، وبطريقة أخرى. بدءا من المقدمة يبدى المؤلف رأيه بدقة فى أنه «فيما يتعلق بالمخ ، فقد وصل علماء اللغة إلى طريق مسدود فيما عدا قلة قليلة»(٣) .

---

(٢) چان بيير شانجو ، الانسان العصبى ، نيويورك ، بانثيون ١٩٨٥ ، ص ٢١٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٨ .

لم يأت ذكر علماء اللغة إلا فى حالات قليلة ، فلم يتم تناول رسالة شومسكى عن اللغة كعنصر فطرى فى الانسان(٤) لسبب وجيه . أما جاكوبسون فقد ذكر فقط بسبب كتابه القصير Kindersprach الذى ترجم إلى الانجليزية فى ١٩٦٨(٥) . إنه ج.ب. وآتسون (١٩١٣)(٦) وليس بلومفيلد الذى ذكر كتابه فى مناقشة دراسة الطبيعة . لقد ذكر قول لاكان من أن «الحلم» وبالمثل العقل اللاواعى يشبهان اللغة فى التركيب بصيغة متشككة وأيضا لسبب وجيه(٧) . أما سوسور فقد ذكر فقط فى الببليوجرافيا .

أما بالنسبة لعالم اللغة ، تتضح هذه الحقيقة على نحو أكمل ، حيث يستفيد شالجو من عبارات شبيهة بتلك التى استعملها سوسور ، لكنه يستعير عبارات وتنجشتيان على نحو أقل توفيقا :

«الدوافع العقلية لاتوجد عموما فى حالة حرة وإنما تظهر فى نفس الوقت مستقلة وغير مستقلة بمعنى أننا لايمكن أن نتخيل أى شىء دون أن نتخيل إمكانية ارتباطه بأشياء أخرى(٨) . بالرغم من وجودها قاصرة على اللغة(٩) ، قد يفضل الشخص عبارات أكثر وضوحا وأقدم لتتفق مع حقيقة كون «الجزء الادراكى من قيمة (الوحدة اللغوية) . يتكون من التشابهات والاختلافات بين الألفاظ الأخرى فى اللغة» وحقيقة أن القيم الدلالية للنظام تتجاوب مع المفاهيم (أو مع الكلمة التى تحمل الاشارة وهى مختلفة عن المفهوم) مما يوضح أن هذه المفاهيم متمايزة تماما ... (فإن) تمايزها التام يكمن فى كونها مختلفة عن غيرها».

يظهر تأثير سوسور أكثر فى فكرة شالجو عن «المفهوم» ، عندما يبحث القيم المضادة الكامنة فى «المقعد المنثنى فى عصر النهضة» ومقارنته بـ «كرسى لويس الثالث عشر ذى الظهر العالى» و«كرسى لويس السادس عشر المنجد» وعندما قارن بين المقعد ، والكرسى، والكرسى ذى المسندين(١٠) . يرجع أصل هذا المثال بوضوح فى عمل برنارد پوتييه ولكنه

---

(٤) المرجع السابق ص ٢٩٣ ، والحواشى ص ٢٧٣ .

(٥) المرجع السابق ص ٣٢٠ .

(٦) المرجع السابق ص ٩ ، ٥٣ ، ١٣٣ .

(٧) المرجع السابق ص ٢٠٦ .

(٩) المرجع السابق ص ٩٨ وبخاصة ص ١٦٢ .

(١٠) المرجع السابق صفحات ١٧٨ ، ١٧٩ .

من الشائع أن نفكر فيه مثل فكرة سوسور التى عرفها شانجو عن طريق استعمالها السابق.

بالتأكيد ، من الممكن أن يكون تحليل شانجو معتمدا على معارضة وتعريف «تتبع» المعنى وهو يدين بالفضل فى ذلك إلى ليبنتز وأرسطو وسوسور أيضا ، وبخاصة منذ كتابة «الانسان العصبى» حيث يستخدم المفاهيم اللغوية الأساسية مثل : «اللغة ، بكل مكوناتها الأساسية من العلامات والرموز» و«حروف الهجاء ، حيث لاتمثل الحروف الأفكار ولكن تمثل الأصوات أو الوحدات الصوتية أو الفونيمات»(١١) .

من المحتمل أن كتاب الانسان العصبى فى مناقشته للكتابة يعد الأكثر تقدما رغم أن مستوى الكتابة فى هذه المشكلة قد تم استعارته دون شك من Catalogne d'exposition Noissance de L'ecriture-Cunéiformes et hieroglyphes (1982) تلك المحاولة التى قام بها أندريه ليكتام وزيجلر ، ولأن تلك المشكلات مرتبطة بالحروف الهيروغليفية بمقارنتها بالابجدية المنطوقة فقد أثارت اهتمام البحث فى دراسة الأعضاء العصبية وتحديد أماكنها الممكنة والمميزة فى المخ .

من الطبيعى أن يهتم كتاب «الانسان العصبى» اهتماما خاصا لكل ما يختص بالعلاقة بين اللغة ودراسة الأعضاء العصبية والأمراض المرتبطة بالمخ منذ بروكا(١٨٦٣) وحتى الأعمال الحديثة . إن علماء اللغة عموما على درايـة بهذه الأعمال فقط من خلال فحصهم للأمراض والنواحى اللغوية مثل مرض الحبسة أو الأفازيا* . بالاضافة إلى أن هذا الاهتمام بجانب اللغة محدود بنظام دقيق داخل مجال علم النفس اللغوى . ولم يحصل تأثير هذا المجال من الدراسات على أبحاث النظريات اللغوية على الاهتمام الكافى .

يجب ألا ننظر إلى كتاب «الانسان العصبى» وعلاقته بالعلوم اللغوية من خلال المنظور الضيق لرأى المتخصص أو نتأثر بمواقفنا منه . على العكس ، يجب أن أقرر الأسباب التى جعلت عملا هاما مثل «الانسان العصبى» قليلة التأثير ولم تجد استجابة فى مجال اللغة . حيث توضح بيانات المراجع التى تقع فى ثلاثين صفحة مدى الصعوبة التى قابلها المؤلف

---

(١١) المرجع السابق ص ١٨١ أو ٣٦٨ - ٣٦٩ ، انظر أيضا ذكر الفونيمة ra و la فى اللغة اليابانية ، ص ٣٢٣ .

* ارجع إلى العدد ١٥٠ من مجلة ديوجين فى مقال دوين ألكسندر المعنون به «مشاهدات سمعية عن فيلسوف أصيب بداء الحبسة جورج لانتيرى لورا «الأفازيا واللغة الداخلية» .

لكى يطلع على أحدث ماكتب عن الموضوعات المتصلة بهذا الموضوع . من هذا المنطلق ، بالتأكيد يستحق كتاب چان پيير شانجو اهتمام الكنيست ، حتي بدون الجانب التاريخى الفنى فيه ، وعرضه للمؤلفات الحديثة عن موضوع دراسة الأعضاء العصبية المخية .

(٢) هل تتساوى الصور التمثيلية مع الصور الخالية

بالاضافة إلى الموضوعين السابق ذكرهما ، يقدم لنا «الانسان العصبى» منهجا جديدا ؟ لأحد الأسئلة الرئيسية فى علم اللغة العام : مشكلة التكوين وتخزين مانطلق عليه الدلالات أو المعانى فى المخ .

كما ذكرنا سابقا يستخدم شانجو القليل من الألفاظ التقليدية فى علم اللغة . والأكثر من ذلك أنه حين يستخدمها فإن استخدامه لها لايتبع أى تعريف جامد . يكرر شانجو للمرة الثانية كلمة «الاشارات والرموز»(١٢) . ولكن دون أن يعترف أن تلك الكلمتين تشيران إلى أفكار مميزة تماما ، ولكنها ليست متفقة مع وجهة نظر فلاسفة آخرين . يذكر شانجو باختصار «الاشارات» و«الكلام» أو «نظام الاشارات وطبيعتها القوية»(١٣) فى اللغة . أن المفهوم اللغوى الوحيد الذى يستغله شانجو هو «الملامح المميزة» فقط ، بينما توجد المفاهيم الأخرى «الارتباط» و«الدلالات» متضمنة فى معالجته للمثال .

ولذلك يصبح مركز التحليل النظرى هو مفهوم الدلالة والمعنى فيما يتعلق بما أكده شانجو وأننا نترك علم وظائف الأعضاء بالتدريج لكى ندخل مجال علم النفس وعلم اللغة»(١٤) . هذا التداخل عند شانجو يلقى كل الترحيب والتبرير لأن فكرة المعنى وتحليله، أى تحليل الدلالة فى الوحدة وفى معناها تظل هى المشكلات المركزية التى لم تحل بعد فى تحليل المعانى . ورغم ذلك نجد شانجو هنا يتردد فى تناوله للفكرة ولكنه ينم عن تناول دارس متخصص جدا يحاول تناول الموضوع من عدة جوانب بنفسه مستخدما خلفية شخصية تمتد من أرسطو إلى ديكارت ، من ليبتز إلى سوسور ، ومن علماء وظائف الأعضاء فى المدرسة القديمة إلى السلوكيين والادراكيين فى المذاهب الحديثة .

---

(١٢) المرجع السابق ص ١٨١ ، ٣٢٠ .

(١٣) المرجع السابق صفحات ١٨٨ ، ١٨٩ .

(١٤) المرجع السابق ص ١٧٨ .

يركز هذا العمل الطويل وهو فحص وبحث فى الفروض فى نفس الوقت على كلمتين : الصورة الخيالية ، والصورة التمثيلية . من الخارج نجد أن شانجو لم يفحص أو يناقش الأسباب خلف نظريات أبيقور وأرسطو القائلة «الروح لاتستطيع التفكير دون الصور التخيلية» . يتحدث شانجو نفسه عن «الرؤية الداخلية»(١٥) ويؤكد أن «وجود الصور العقلية لايمكن الشك فيها بعد ذلك»(١٦) . أو أن «تتضح الطبيعة المادية لهذه الصور التمثيلية بطريقة مذهلة» . وهنا يذكرنا ببعض التجارب مثل ذاكرة الموناليزا ، التعرف على نفس الشيء من زوايا مختلفة ، لعبة الجزيرة الصحراوية وهى بالتأكيد ذات دلالات هامة من ناحية وظيفة المخ . ولكن هل تثبت هذه التجارب فى الحقيقة «المادية» «الصور الخيالية» التى نتحدث عنها ؟ إننى غير مقتنع من تجربتى الخاصة أن «الصور الخيالية العقلية .... تظهر بطريقة تلقائية (أو) طواعية عندما لانجد الشيء المادى»(١٨) . من ناحية ما ، فيما يتعلق بتوالد الذاكرة ، فى حالة الأشياء المعقدة أو فى حالة الصور من الضرورى أن نبتكر اختبارا منهجيا للتنوع الممكن الهائل بين الموضوعات ، لأن العملية العقلية للتوالد لاتبدو مشابهة للتخيل بمعناها الحرفى أو للادراك . ومن ناحية أخرى ، لقد اندهشت للصعوبة التى يحتاجها تكوين صورة عقلية تتعدد بتعدد الموضوعات (على سبيل المثال ، وجه ، أو مكان ، أو بيت) . وأخيرا قد يندهش الفرد حين يعرف أن مفهوم الصورة الخيالية الذى عرض بأسلوب مطول فى كتاب شانجو قد أمكن أخيرا(١٩) تطبيقه على الصور الخيالية العقلية المنفصلة التى مررنا بها جميعا : مثل الصور الخيالية التى تظهر عند النعاس أى تسبق النوم ، والصور التى تظهر فى الأحلام ، وصور الهذيان سواء ظهرت تلقائيا أو بأثر مثير خارجى . لازلت على رأيى أن كلمة صورة خيالية لايمكن أن تشمل كل هذه الظواهر المختلفة التى ذكرناها وتشمل ذاكرة الموناليزا أو ذاكرة الحلم عند لحظة الاستيقاظ عند مقارنتها بالصور الخيالية للحلم ذاته .

---

(١٥) المرجع السابق فى الاستشهادات ص ١٧٣ .

(١٦) المرجع السابق ص ١٧٤ .

(١٧) المرجع السابق ص ١٧٣ - ١٧٧ .

(١٨) المرجع السابق ص ١٧٦ .

(١٩) المرجع السابق صفحات ١٩٦ ، ١٩٧ ، ٢٠٤ .

ولازلت أصر على عدم اعتبار مناقشتى على أنها ولع شديد بالصخب اللغوى عند دارس متخصص ، لأن هناك دلالات وراء كل هذه الكلمات أى تعريفها . والكلمة المتعددة المعانى هى الكلمة ذات التعريفات المختلفة حتى داخل نطاق نفس النظام . وهذه الكلمات لم تعد لها وظيفة حتى وخصوصا فى المناقشة : إن «نظرية المعرفة فى التناقضات البشرية» . قد نجد هنا أحد أهم مصادرها . وتظهر الاختلافات بين الثقافات القومية ، وبين الخلفيات التعليمية ، وبين المعرفة العلمية ، وبين المدارس .. إلخ دائما تظهر كنتيجة لما يطلق عليه «برج بابل» فى علم المصطلحات الفنية ، أى مصطلح مخترع يمكن ترجمته عالميا فى كل مكان وكل زمان ، ولكنه يعطى معانى للألفاظ أى تعريفات لها وهى معانى غريبة عن الكلمة الأصلية بشكل كلى أو جزئى .

أود أن أضرب مثالا آخر للمخاطرة فى استخدام المصطلحات . يصف شالجو بشكل جيد ، كما أعتقد ، ناتج المساحات الموجودة على سطح القشرة الخارجية ، حيث توجد أجهزة الاستقبال الحسية ، والبصرية ، والسمعية ، والشمية ، واللمسية ، أو الحركية المستقبلة . وحين نصور هذه النواحى معا تبدو وكأنها تشبه المخلوقات (انسان أو قرد) ، وهى موضوع هذا البحث(٢٠) . ويسمى هذا النوع من الصور «القزم الحسى» و«القزم المتحرك» . ومع ذلك ، يقارن شالجو ، لكى يستطيع وصف هذه الظاهرة بطريقة أفضل ، بين هذا القزمين وبين الخرائط ، ثم بينهما وبين الحروف الهيروغليفية(٢١) .

تحفظ كل هذه الصور الاستعارية أو المجازية خلف الألفاظ الأكثر تجردا والألفاظ الحيادية مثل الصور التمثيلية . ويبدو ذلك فى «التشريح التمثيلى»(٢٢) . ورغم ذلك يبدو لى أن كل هذه الألفاظ ترسب اختلافات محسوسة فى المعانى رغم اختفاء كلمة «صورة خيالية» . ويشبه القزم ذو القشرة السطحية «الصورة التمثيلية لبيئته»(٢٤) ، وهى جملة ليست غير دقيقة إذا لم يتم تعريف الصورة التمثيلية بطريقة صحيحة .

---

(٢٠) المرجع السابق صفحت ١٥٦ - ١٦١ .
(٢١) المرجع السابق ، صفحات ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٦٨ .
(٢٢) المرجع السابق ص ١٥٦ .
(٢٣) المرجع السابق ص ١٦٠ .
(٢٤) المرجع السابق ص ١٥٦ .

وكنتيجة لتناول شالجو للموضوع بعدة مناهج مجازية ، جاء عنوان الفصل التاسع من «الانسان العصبى» «المخ - صورة تمثيلية للعالم» . وهو نوع من المخاطرة فى الرأى حتى إذا شرحها فى نفس الفصل بجملة مقبولة تماما : «يحتوى المخ البشرى على ثلاثة أنواع من التصنيفات الرئيسية للصور التمثيلية فى العالم»(٢٥) .

بالتأكيد تشكل مناقشة المفهوم أو فكرة الصورة الخيالية نقطة البداية فقط فى تحليل شالجو ولم ينكرها أبدا ولكنه كون عدة تحولات . فقد استخدم كلمة أرسطو «الصور»(٢٦) . وكلمة أبيقور ، ولوكريتس «الصور الغير حقيقية»(٢٧) ، التى تؤكد المعنى الأول لكلمة «صور خيالية» ، كما قام باحياء كلمة أرسطو الصورة المطبوعة (ارجع إلى الهامش ٢٧) . وهذا اللفظ مادى جدا حيث يشير إلى الطباعة بختم من الشمع . يثير شالجو العلاقة بين الصورة الخيالية والشىء الذى ندركه وهذه العلاقة واضحة كما يقول المؤلف وهى فى الحقيقة «علاقة حيادية وتطابق مادى بين الشىء المستقبل والصورة الخيالية فى الذاكرة»(٢٨) . كما يؤكد شالجو «هوية الشكل ، أو تماثل الشكل بين الشىء المدرك والشىء الخارجى ...»(٢٩) . ولكن استخدامه لكلمة «خريطة» وهى كلمة مجردة تعتبر تحولا فى المعنى من المعنى الحرفى إلى معنى آخر مختلف تماما(٣٠) . مما يوحى بكلمة القزميات . وهذا يظهر فى الصفحة رقم ١٨٨ . بادئا بالصورة الخيالية المتماثلة فى الشكل «للشىء الخارجى» عند أرسطو وبالشىء المدرك والمتماثل الذى سنناقشه فيما بعد، يبحث شالجو عن التحول إلى الشكل الأكثر تجريدا الذى يختزن فى المخ ، «صورة فوتوغرافية للملامح المميزة للشىء» ؛ والتى تشتمل على «تهذيب مكون الحواس» مصحوبة «بفقد قوة الصورة الخيالية» و«تخفيف واقعيتها» . وهكذا يصل إلى النتيجة التالية : «التماثل (بين الصورة الخيالية والشيء المدرك المتصل بها) مع الشىء الخارجى قد يختفى تماما» وبهذه الطريقة نحصل على تحول من الصورة الخيالية للشىء الادراكى

---

(٢٥) المرجع السابق ص ٣٦٧ .

(٢٦) المرجع السابق ص ١٧٣ .

(٢٧) المرجع السابق ص ١٧٣ .

(٢٨) المرجع السابق ص ١٧٧ - ١٧٨ .

(٢٩) المرجع السابق ص ١٨٨ .

إلى المهفوم «الذى يتحول تدريجيا إلى معنى مجرد» .

قبل مناقشة الأفكار الخاصة «بالصورة التمثيلية» و«المفهوم» بالتفصيل ، يجب أن أؤكد حقيقة وهى : فى رأيى أن شالجو ينتقل بسرعة كبيرة ويتجاهل سؤالا كان لابد وأن يكون هو محور مناقشته على عكس رسالته ، أثار شالجو «معالجة عقلانية تنكر أهمية الصور الخيالية»(٣١) . وقد ذكر شالجو مذهب فيرزبرج الذى ظهر فى بداية هذا القرن ، ويذكر رأى ديكارت الذى لاحظ أن «الاشارات والكلام تشبه الأشياء التى تدل عليها» .

إننى أتذكر أن مارسيل كون قد أوضحت فى الخمسينات دون أن ترفض الصيغة الأرسطية القديمة ، أنه فى معظم الأشكال المجردة هناك فكرة دون وجود الصورة الخيالية . كانت كون تفكر فى ذلك الوقت فى علوم الرياضيات ، والطبيعة ، والكيمياء أيضا ، وقد تبنى أندريه مارتينه نفس وجهة النظر عندما كتب : «يجب أن نشير إلى أن رؤية المنزل لاتقود آليا إلى العملية اللغوية المرتبطة بالشىء ، وبالمثل فإن استعمال كلمة «المنزل» لاتقود بالضرورة إلى تحريك الذاكرة ، ولكن من الممكن فى معظم الحالات ألا يوجد أى ارتباط من هذا النوع ، فالنطق لايصاحبه بشكل عام وجود سلسلة من الأفكار أو الحقائق التى تتفق مع كل وحدة متتالية للمعنى . فقد يتعارض هذا مع سرعة سياق الحديث ، ولكن ليس من حق عالم اللغة أن يصدر الحكم على هذا الموضوع(٣٢) . لم تستجب أمثلة شالجو لهذا الاعتراض الأساسى العميق . وتفيد الملاحظة السابق ذكرها فقط فى فتح الطريق أمام المناقشة ، حيث أننى لا أصدق أن أبحاث شالجو عن الانسان العصبى تتطلب قبول النظرية الأرسطية من أن «الأفكار مستحيلة دون الصور الخيالية» بمعناها الحرفى(٣٣) .

(٣) المفاهيم والعبارات الدالة على المعنى

أما بخصوص استعمال شالجو لكلمة مفهوم ، سيظهر دائما فى صورة تتفق مع مذهب

---

(٣٠) المرجع السابق . قارن أيضا صفحات ١٧٥ ، ١٨٤ ، ١٨٦ .

(٣١) المرجع السابق ص ١٨٠ .

(٣٢) أندريه مارتينيه André Martinet ، مبادئ اللغويات العامة ، باريس ، پايو ١٩٦٠ ، الطبعة الثانية عام ١٩٨٠ .

(٣٣) چان - پيير شالجو ، المرجع السابق ، ص ١٨٠ .

سوسور الأورثوذكسى ولذلك بالنسبة لغير علماء اللغة ، لأنه يستخدمه كمرادف لكلمة دلالة مثلما فعل سوسور . ولكن يجب ألا ننسى أن بحث سوسور يدور حول كلمتين هما المفهوم (الذى سرعان ما يفضل عن الفكرة) والعبارة الدالة . يبدو أن سوسور يفضل الكلمة الثانية لأسباب لغوية صرفة ، وقد سار أتباعه على نفس المنهج . ورغم أنى لا أريد أن أتناول بالشرح مفهوم هذه الكلمة والتى تحتمل معانى غزيرة حتى من الفلاسفة ، يجب أن نلاحظ أنه من المستحيل أن نتحدث عن مفهوم دون أن نبحث أبعاده العلمية والفكرية . وفى هذه الحالة تعتمد التعريفات على عدد من الملامح المميزة الضرورية والكافية لكى نؤكد أن حقيقة ما تنتمى إلى فئة ممتدة من الحقائق المرتبطة بمفهوم معين . بمجرد أن بدأ علماء اللغة فى اكتشاف الترتيبات التكوينية الممكنة للدلالات (تركيبات دلالية) أدركوا أن هذا المجال لايخضع للتحاليل . وفيما عدا فى الأنظمة الفنية والعلمية ، حيث يرتبط كل لفظ بمفهوم محدد ، تختلف المعانى الدلالية فى اللغة عن التعريفات الموجودة فى القواميس . حقا ، لا أحد يستطيع تعلم المعنى الدال لكلمة ما عن طريق القاموس . تتخذ العبارة الدالة للمعنى شكلها ببطء من خلال عملية اكتساب اللغة الأولية وهى فى نفس الوقت تعتمد على الملامح المرجعية الخاصة بالحقائق أو الاشياء الادراكية ، والملامح الخاصة بالموقف ، أى التى ترتبط بالظروف التى يظهر فيها اللفظ ، وعلى الملامح الخاصة بالسياق التى ترد فيه الكلمة (طريقة النطق أو شكل الكلام التى يستخدمها كل الناطقين للكلمة) . وهكذا تتكون نواة من الملامح المميزة المشتركة فى جميع المتحدثين نتيجة المحاولة والخطأ . تسهل هذه النواة الاتصال الاجتماعى دون أن تلح على وجود مفهوم بالمعنى الحرفى وراء كل كلمة ، وهذا المعنى يتكون من الملامح الدلالية المتصلة الثابتة والمشتركة فى كل المتحدثين . هذه هى أهم نقطة عند مارتينيه وقد ناقشناها سابقا .

من ناحية أخرى ، أثبت بيسنس أن تركيب أى معجم يتم بصورة فردية . فإن مفاهيم المتحدث الذى يفكر فى المعانى الدالة عند ذكر عدة كلمات لايمكن أن تكون هى نفس المفاهيم التى يقصدها المتحدث عند التحدث مع غيره . ويتكون التركيب الاجتماعى لمعجم عن اللغة المنطوقة فقط من قطاعات من الملامح المشتركة تتنوع بتنوع المشاركين فى حديث ما .

تلك الحقيقة هى التى قادت مارتينيه أن يؤكد أن «الملامح المرتبطة بالمعانى الدالة»

لاتعتبر من شروط الاتصال اللغوى . ولذلك تتحول فكرة «المفهوم» (الثابتة والمشتركة عند كل المتحدثين) مثل تلك التى تتضح فى التراث الفلسفى (وعند واضعى المعاجم بصورة أقل قوة) إلى فرض هش ومبسط لشرح التكوين المخى ، وطريقة تخزين مانسميه المعنى ، وما يشير إليه علماء اللغة بكلمة دلالة الوحدة فى اللغة . نستطيع أن نستغنى عن هذا الفرض تماما .

(٤) الشىء الخاص بالعقل والشىء الخاص بالذاكرة والآثار المتخلفة فى المخ أو التتبع

يهتم چان بيير شانجو ، بصفته دارسا ، بزيادة المعلومات فى المجال الذى يدرس فيه فقط لكى يرتب ويركب جميع ماكتب عن الصورة الخيالية والمفهوم . كما اهتم بكلمة الصورة التمثيلية لأهميتها فى وصف وظيفة المخ والأفكار ، ولذلك لم يحذفها من تكوينه النظرى . بالطبع تعتبر كلمة صورة تمثيلية نوعًا من الخدعة لأنها توحى فى جميع اللغات التى تستخدم الأصل اللاتينى أو الجرمانى ، بوجود عملية تحدث فى المخ وعن طريقها تتكون صورة شىء غائب أو كائن غائب فى العقل . ومع ذلك يمتاز هذا اللفظ بأنه لايرتبط بالطبيعة الشكلية أو الفسيولوجية أو الفيزيقية ، أو أى شىء فى العقل يحدد ويعرف النشاط الذهنى ، كما أنه يعطينا فرصة الانفصال التدريجى للأشكال الغير مرتبة من الصور الخيالية الذهنية . يصف علماء النفس «الصورة التمثيلية لشىء» (يستخدم هذا اللفظ هنا بمعناه الواسع) بأنه أى شىء أو حقيقة أو ظاهرة «توجد لترمز إلى» ذلك الشىء فى غيابه ، وقد يكون بالتشابه أو الارتباط أو العادة . شانجو نفسه يبدأ بالصورة التمثيلية رغم أنه لايقتنع بالكلمة ، ولكنه لم ينكر الشبه البسيط بينها وبين الصورة الخيالية . على سبيل المثال ، يستخدم شانجو مفهوم النموذج الأصلى الذى اقترحه روش فى ١٩٧٥ وهو نموذج شيق لتوزيع المعرفة فى المجال الجغرافى والدراسى ، كما أنه مثال على إعادة اكتشاف أمريكا بعد ظهورها فى الخريطة عن طريق خلق تعبير جديد . والنموذج الأصلى عند روش هو فى الحقيقة ليس إلا فكرة «الدلالة» عند ليبنتز والمعنى الدال عند سوسور ، وكثيرا ماصيغت فى أعمال شانجو على الملامح السيمنطقية المرادفة

---

(٣٤) المرجع السابق صفحات ١٧٣ - ١٧٥ .

عند بلومفيلد وفترة ماقبل سوسور . بالاضافة إلى ماسبق ، يتحدث شالجو عن الصورة العقلية بقدر أكبر من الحرية كما يتحدث عن الشيء العقلي (٣٥) كنتيجة لحيادية هذه الألفاظ . وأخيرا يصف لنا شالجو ماسبق وأطلق عليه الصور الخيالية ، والمفاهيم ، والنماذج الأصلية والصور التمثيلية باستخدام كلمة حيادية فيما يتصل بأصلها الفسيولوجي وهي «صور الذاكرة» . وهذا اللفظ يعتبر أكثر دقة حيث أن كلمة (عقلية) Menpal أو (ذهنية) مشتقة من اللفظة اللاتينية mens ، والتي بدورها مشتقة من الفعل memini بمعنى «أتذكر أو استدعي» . وهكذا ينتقل شالجو من صور(٣٦) الذاكرة إلى الأشياء الخاصة بالذاكرة(٣٧) . والكلمة الأخيرة هي الأكثر دقة لأن كلمة أشياء كلمة أشمل . ولهذا فإن كلمة الذاكرة تقدم لنا مشكلة رئيسية في التخزين، وبعد ذلك يناقش شالجو الآثار المتخلفة في المخ ولكنه استخد م كلمة أخرى بصورة مجازية . وهذه الكلمة غامضة جدا لأنها أخفت لمدة طويلة جهلنا بالطبقة الأساسية الفسيولوجية التي تقوم عليها الصور الخيالية والمفاهيم أو الصور التمثيلية ذاتها من خلال المقارنة التي تقعدها مع تسجيلات الفوتوجراف(٣٨) . وأخيرا يقدم شالجو كلمة جديدة مرتبطة بالذاكرة وهي المشكلة الأساسية في أسلوب واضح تماما ، وهي كلمة التتبع ، وتظهر دون مقدمة تقريبا(٣٩) . ومرتبطة بكلمة الآثار المتبقية(٤٠) في نهاية الفصل الخامس (الأشياء العقلية) ، ولكن في نهاية العمل تظهر منفردة(٤١) .

إنني لا أدعي أن شالجو كان على دراية بارتقاء مجموعة الألفاظ التي يستخدمها ولكن يمكننا تتبع هذا الارتقاء في النص قام شالجو نفسه وكل من سبقه (وبخاصة في العشرين سنة الأخيرة) بتعريف هذا التتبع البيولوجي والفسيولوجي بدقة أكبر ووضع

(٣٥) المرجع السابق صفحات ١٧١ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٥ ، ٢١٨ ، ٢٢٦ والتي اشتق منها عنوان الفصل الخامس .

(٣٦) المرجع السابق ، صفحات ١٧٦ ، ١٧٩ .

(٣٧) المرجع السابق صفحات ١٨٢ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩٤ .

(٣٨) المرجع السابق صفحت ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(٣٩) المرجع السابق ص ١٥٢ ، ١٩١ .

(٤٠) المرجع السابق صفحات ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(٤١) المرجع السابق ص ٣٧٢ .

الباحثون تعريفا لها بأنها دوائر كهربائية تصل الأعصاب بالمحاور العصبية ، أو بالأعصاب الأخرى ، مثل التحولات الكيميائية عن طريق محولات عصبية ، وأخيرا (وهى النظرية الأكثر قبولا اليوم) مثل جغرافية مجموعة كبيرة من السكان أو جمع كبير من الأعصاب موزعة على مساحات فى القشرة الخارجية(٤٢) . وهى تشتمل على «الرسم البيانى»(٤٣) المسئول عن وجود شىء بعينه فى الذاكرة . يعد هذا الوصف من أكثرها قبولا على ضوء معلوماتنا الحالية عن هذا الموضوع ، وقد حل المشكلة القديمة عن شكل المخ حيث تسجل المعلومات . وجاء حل هذه المشكلة عن طريق استخدام هذه الكلمات : الصور الخيالية ، والصور التمثيلية العقلية .

يقترح شانجو حلا آخر لمشكلة الذاكرة - تثبيت وتخزين ثم استرجاع ماسبق تخزينه - ولكن الحل النهائى لم يوجد بعد رغم تطور ونمو المعلومات حول الوظيفة الادراكية . يقترح شانجو النظرية التالية : وجود «شىء خاص بالذاكرة» يعمل ذاتيا وانتقاليا ولاتتطلب اثارته أى تفاعل مباشر مع الأحداث ، مما يعنى أن هذا الاستقلال الذاتى يمكن إدراكه فقط مع وجود ترابط ثابت بين الأعصاب فى الرسم البيانى الذى يوجد قبل التذكر»(٤٤) .

يتضمن البحث فكرة الثبات(٤٥) ، ثم الثبات الدائم(٤٦) للأعصاب التى تكون الطبقات الأساسية البيولوجية للرسم البيانى للشىء فى الذاكرة . بالاضافة إلى ماسبق ، تقترح هذه الفكرة الخاصة بالثبات أن عمل مخ الانسان يتوقف على المعطيات الوراثية التى حدث تطور كبير فى فهمها مما أدى إلى «الآلية التجميعية ...» التى لاتشتمل على أى تعديل فى المادة الوراثية ولكنها تشتمل على وجود التتابعات التى يؤدى تكرارها إلى تثبيت الشبكات المرتبطة بالخبرات العادية(٤٧) . هذه النظرية ترد فى الفصل السابع من

---

(٤٢) المرجع السابق ص ١٨٦ .

(٤٣) المرجع السابق صفحات ١٥٥ ، ١٦٧ ، ١٨١ ، ١٨٦ ، وصفحات كثيرة أخرى .

(٤٤) المرجع السابق صفحة ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٤٥) المرجع السابق صفحات ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ٢٢٤ .

(٤٦) المرجع السابق ص ١٩٥ ، ٢٠٥ .

(٤٧) المرجع السابق ص ٢٧٦ .

كتاب (الانسان العصبى) عن التخلق المتعاقب عن طريق الثبات(٤٨) فى الرسم البيانى البنيوى الكهربائى أو الكيميائى والذى يمثل دعما ماديا لما أسميناه الفكر والذاكرة .

ولذلك ، لايعتبر المخ نوعا من الفوتوغراف الذى يرسم الكلمات داخل الخلية كما تخيل جان مارى جويو(٤٩) ، ولايعتبر مكتبة مصغرة للميكروفيلم تختزن الصور كما كان العلماء يعتقدون وعلى رأسهم أرسطو . والتعريفات الأساسية الوحيدة التى تستحق هذا الاسم هى الخاصة بمجموع الاشارات الكهربائية والكيميائية المثبتة فى شبكات الأعصاب والمحاور العصبية . مهما كان مصدرها فى العالم الخارجى أو الداخلى فكل الأشياء الخاصة بالذاكرة تتصاعد فى هذه الاشارات التى ترمز إليهم أى التى تمثلهم . يجب أن تبدأ الأشياء بشكلها كاشارات لكى تصبح أشياء بفعل تفكيرنا ، أى تظهر لنا عندما نفكر فيها . لم تعد المشكلة الذهنية الحقيقية هى الاهتمام بأصل الأشياء (مثل المفاهيم) أو بصيرها (مثل أشياء الذاكرة أو الأشياء الذهنية) ولكن بالتحولات التى تحدث فى كل مرحلة من هذه الرحلات الدائرية . وذلك لأننا نبدأ من «المرادفات» العصبية التى نتعرف بها على الشخص من الخلف . أى تجعلنا نرى الموناليزا بعين الخيال ونتذكر كلمة أو إسم كنا قد نسيناه وتجعلنا نتحدث ونفكر . لم يخطئ شانجو عندما كتب أن الانسان العقلانى هو انسان عصبى أولا ، والأهم من ذلك من خلال تطوره فى كل البيئات والظروف النفسية والاجتماعية فى أثناء عملية التخلق المتعاقب بالثبات التسلسلى .

لاحظ صديق حميم لى أن نظرية التخلق المتعاقب بالثبات التسلسلى هى شهادة خطية وليست شرحا توضيحيا . قد يكون على صواب ولكنى لا أدعى أننى استوعبت أو فهمت كل ماعرضه كتاب (الانسان العصبى) من ناحية ، ومن ناحية أخرى إننى ارجو أن أوضح هذه الشهادة الخطية ، حيث أن هذا الفرض فى الحقيقة يعطى تأملات فى أهم وأعمق مساحات فى علم اللغة .

قبل البدء فى تناول هذه النقطة الأخيرة ، أود أن أوضح مشكلة اصطلاحية أخرى قد تعوق التفاهم بين علماء الأحياء العصبية وعلماء اللغة . يتحدث شانجو فى عدة أماكن

---

(٤٨) المرجع السابق صفحات ٣٠١ ، ٣١١ .

(٤٩) جان مارى جويو Jean-Marie Guyau نشأة فكرة الزمن ، ١٨٩٠ ، فصل ٤ ، صفحات ٤٩ - ٥٧ .

عن «لغة التفكير»(٥٠) . بغض النظر عن محتوى هذا الاصطلاح ، فإنه يشير إلى الاطار الذى توجد فيه وظيفة التفكير ومكوناته من خلال النماذج المستخلصة للغة ذاتها . أى نماذج اللغة الطبيعية البشرية . فى العقود الأخيرة الماضية ظهرت عدة محاولات لتفسير (لغة الرسم) و(لغة السينما) و(لغة الموسيقى) .. إلخ على أساس النماذج المشتقة من اللغة والتى مرت بعدة تحولات مما يوضح الخطر الكامن وهو الاستخدام الغير دقيق لكلمة (لغة) . دعونا نتخذ بديلا وهو «الوظيفة الرمزية» كما لوحظت فى الجنس البشرى . سنتحدث أولا عن الوظيفة العقلية ، والنشاط العقلى ، والتركيب الذى يحدث عن طريق هذه الوظيفة . وبذلك نستعير كلمات بياچيه ومدرسته عن «استحداث النماذج الخاصة بمحركات الحواس ، وهى سابقة لتعلم جميع اللغات ، والتى تكون بالفعل السلوك المنطقى للعمل» . وهنا نستعرض حالة الصغار من الصم والبكم الذين لم يتعلموا بعد حيث نلاحظ نمو الخطط العملية لتحليل الواقع وتثبيت النماذج العالمية للسلوك ، والتى قامت على أساس هذا التحليل ونستعرض أيضا نمو الوظيفة الرمزية لدى الطفل العادى من خلال الادراك والسلوكيات التى يثيرها هذا الادراك . على سبيل المثال ، عند وجود ثمرة موز قد يتجه السلوك إلى الحصول على ثمرة بدون قشرة ، وترك الثمرة المغطاة بالقشرة . ولن نتحدث عن (لغة التفكير) لأن هذا الاصطلاح قد يجعل القارئ يقبل الاجابة على سؤال قد لايكون وجّه بالصورة الصحيحة .

(٥) الذاكرة والنواحى الدلالية

بعد تناولنا لهذه التصحيحات المطولة ولكن الهامة لعدة اصطلاحات ، سأبدأ فى مناقشة مظاهر الانسان العصبى والتى تهم علماء اللغة . أولا سأبحث فى المظاهر الهامة للمعنى أى علم الدلالات اللغوية . رغم الجهود المبذولة منذ نصف قرن من الزمن والتى قام بها هجكيمسليف Hjelmslev ، مازال علم المعانى ينظر إليه كمجال تقابل فيه بنية الوقائع - أى ترتيب الوقائع فى لغتها - بعض العوائق التى لايمكن حلها . وأصبح من الممكن تكوين مجالات دلالية صغيرة ولكن واضحة ، مثل الكلمات الدالة على اللون عند شعب رومانيا ، والتى قامت بدراستها آنجيلا بيدو ڤرانشينو . لم يكن من الصعب توضح التركيب الكامن فى الاصطلاحات العلمية والفنية . ورغم ذلك مازالت هناك عدة حقائق

(٥٠) چان پيير شانجو ، المرجع السابق ، صفحات ١٨١ ، ١٨٩ ، ٢١٧ .

تحتاج لاجابات ، أو كما أوضحنا عاليه حقائق موضع تساؤل . والنظريات الأمريكية التى قامت لتعرف المعنى على أنه وصف الاشارات الموجودة باللفظ ، فشلت عندما قابلتها عقبة عدم الموضوعية والاشارات العالمية الواضحة ، وذلك ضمن عقبات أخرى كثيرة . لقد ناقشنا القيمة الموجودة فى النظريات التى ربطت المعنى بالصور العقلية لمدة طويلة . ينطبق نفس النقد على النظريات التى لم تفرق بين المعنى والمفهوم . أما النظرية القديمة التى ناقشت اللغات الميتة ربطت بين المعنى والكلمات المستخدمة فى السياق ككل. إلا أن هذه النظرية لم تتكيف جيدا مع المنظور التزامنى حيث يكون لكل متحدث السياق الخاص به .
لقد قابلت ذات مرة فى أثناء قراءتى كلمة Chablis أكثر من عشر مرات ولم أفهم معناها قبل أن استخدم القاموس ، وعلى مدى ستين عاما قابلت كلمة Procrastination (مماطلة) مرتين فقط . يمكن تطبيق نظرية «المعنى من السياق» فقط فى حالة الكلمات التى تترد كثيرا وتختلف باختلاف الموقف الذى ترد فيه .

أما نظرية «الملامح المميزة المتصلة بالمعنى الدال» فهى الطريق إلى إعادة تركيب المعنى فى الوحدة المعجمية ، وقد نادى بها بلومفيلد عام ١٩٣٣ وهيجلمسلف عام ١٩٤٣ . تعتبر هذه النظرية فى نظر الكثيرين منا فرضا لغويا ، وهى موازية لمنهجنا فى الصوتيات. ومع ذلك لم يدم نجاحها أيضا . كما وجدنا فيما سبق أوضح بابسنس ١٩٦٠ أن القيمة الدلالية لكلمة معجمية يعتمد على معارضتها لكل الكلمات الأخرى فى كل سياق ممكن لهذه الكلمة . وهكذا فإن نفس الكلمة لاتعنى نفس القيمة (أو نفس الملامح المميزة المتصلة بها والمضادة لها) . بالنسبة للشخص الذى يعرف ٤ آلاف كلمة والشخص الذى يعرف ٤٠ ألف كلمة .

أثبت تولى دو ماورو Tulli de Mauro (١٩٧١) أن من المستحيل نظريا تأكيد تركيب واحد للهجائية كلها ، لأن ذلك يتطلب مجموعة كبيرة من الملامح الدلالية المتصلة فى أية لغة – أوليات ليبنتز . ومع ذلك تظل اللغة تكوينات مفتوحة للأبد . فإذا فصلنا علم الوحدات اللغوية وتكوين الكلمات التى يظهر من خلالها التكوين اللغوى سيصبح باقى القاموس أى ثلاثة أرباعه عبارة عن عناصر لها ميزة أو شكل واحد فقط . دعنا نستخدم كلمات مثل موز أو شبكة أو خيط ، أو فطيرة ، نستطيع أن نصف المعانى الدالة لهذه الكلمات ولكننا لانستطيع أن نكون منها مجموعة ونربط بينها بالملامح المتضادة .

والآن إذا قارنا عدد الملامح المميزة فى نظام ما بعدد الوحدات المكونة مع هذه الملامح فإذا كان العددان متساويين أو زاد الأول عن الأخير فلن يكون التكوين الناتج اقتصاديا ، ومن المحتمل عدم وجوده فى مخ المتحدث أو فى التعريفات المعجمية . يهتم علماء اللغة ، وعلم النفس ، وعلم وظائف الأعضاء الحسية باكتشاف التنظيم الوظيفى الحقيقى للمعجم فى رأس المتحدث وليس فى الناتج التعريفى والتصنيفى لواضعى الكتب والمعاجم ، بغض النظر عن فائدة الأدوات التى يصنعونها .

ورغم ذلك فإن أقسى مناقشة درات كانت ضد التكوين الشمولى لقاموس ما على أساس تحليل (الملامح) المميزة المضادة والمتصلة التى تهم كل من عالم اللغة والعالم النفسى . والملامح المتصلة هى تلك التى يحاول المتحدث فصلها لأن الكلمة الواحدة لاتتشابه عند شخصين يتحدثان رغم اتحادهما فى «القيمة» أى المعنى الدال الخاص بالاشارة . يضرب مارتينيه عدة أمثلة على هذه الظاهرة : «هل من الضرورى لصبى فى سن المدرسة أو رجل غير متعلم إذا وجدوا منضدة مطبخ من ناحية ، وجدول الضرب (كل منهما تحتوى على كلمة Table فى اللغة الانجليزية) من ناحية أخرى أن يتعرفا على كل منهما عن طريق اختلاف الملامح المميزة الخاصة بكل منهما . لايوجد إجراء لغوى أو نفسى موضوعى يمكننا من اشتقاق تكوين لمعنى دلالى على أساس الملامح المميزة المتصلة والمشتركة عند كل المتحدثين للغة ما . ماهو حقيقى عند متحدث ما ليس كذلك بالنسبة للآخر حتى إذا تركنا الأمثلة القياسية . وكلمة بحيرة فى لغة ماتعنى بحر فى لغة أخرى ، وكلمة نهر فى لغة تعنى جدول ماء فى لغة أخرى وهكذا .

فى رأى كثير من اللغويين ، هذه هى حالة البحث فى علم المعانى ، رغم الجهود المبذولة لايجاد حلول فى مجالات علوم الكمبيوتر والذكاء الصناعى . ولكن وصف شانجو للنموذج الوظيفى والتكوينى للمخ (الاعصاب ، والمحاور العصبية ، والتيارات الكهربائية ، والمحولات العصبية ، والدوائر ، والشبكات التى تصل المناطق المخية المتعددة على عدة مستويات) يفسر وجود الحقائق التى لاحظها علماء اللغة وبخاصة فيمايتعلق بنظرية التخلق المتعاقب . يؤكد المؤلف على أن هذه المجموعات المتوالية من خلايا الأعصاب(٥١)

(٥١) المرجع السابق ص ٣٦٣ .

تتكون تدريجيا على أساس ردود الأفعال الفردية والخبرات الشخصية .وهكذا تتجاوب الطرق العصبية العديدة ، فى عدة أفراد ، مع نفس الادراك والنموذج التكوينى الذى يمكننا من فهم التنوع بين الطرق الخاصة بالخلايا والتى تؤدى إلى الأعضاء الأساسية فى الانسان البالغ(٥٢) .

من المدهش أن الحقائق الخاصة بالذاكرة لاترد كثيرا فى نموذج شالجو وفى علم اللغة . وإنما الأمثلة البسيطة تفيد أكثر من الشرح الطويل فى كشف هذه الحقائق . عند قراءتى للجريدة وجدت حادثة فى جرينوبل لشخص يدعى ناقل . ووجدت نفسى على الفور أتذكر شخص فى جرينوبل عرفته فى الفترة من ١٩٤٤ - ١٩٤٦ ولكننى لم أتذكر اسمه على الفور ، ولكنى تذكرت بعض الملامح المميزة له : كان قائد حركة المقاومة ، وانتخب مستشار المقاطعة فى نهاية الحرب ، وأننى قابلته عدة مرات فى أماكن عامة وخاصة . وتذكرت أيضا بعض ملامح وجهه وجسده وهى أكثرصعوبة فى التعبير بالكلمات . وعندما كنت أتذكر كل هذا فإننى تذكرت فجأة أن اسمه يبدأ بحرف (ن) . وفكرت فى الحرف الثانى وقمت بتجربة جميع الحروف والمقاطع حتى وصلت لحرف (م) وتذكرت فجأة الاسم : كان هو نعيم . وأدركت أننى لم أكن أفكر فى الحادثة التى كنت أقرأ عنها فى الجريدة ، أو صاحب الحادثة وإنما فرسميه جورج ناقل التى قرأت كتبه منذ أكثر من ٤٠ عاما .

هذا النوع من قفز الذاكرة لايتحدد بأسماء الاعلام . وإليك مثال آخر منذ أكثر من نصف قرن وعندما كنت أتعلم ، كنت أجد صعوبة كبيرة فى تذكر كلمة «شعر الفتيات» وما إذا كانت الكلمة مذكر أم مؤنث . بالتأكيد عرفت فورا أن هذه الكلمة تشير إلى نبات السرخس الذى يزرع من أجل الزينة . ولكن الكلمات الأولى التى كانت تقفز إلى ذاكرتى فورا هى Scolopendra Polypod الذين كنت أرفضهم . كنت دائما أتذكر هذه الكلمة Capillaine أى «شعر الفتيات» يربطها بكلمات مشابهة لها فى المقطع مثل Salicaire و Valnénaing رغم كل الجهود التى بذلتها لرسم هذه الكلمة فى عقلى عن طريق أصل الكلمة ، ولكنى لم أستطع أبدا أن أسلك هذا الطريق . ربما يكون ذلك بسبب عدم اقتناعى بالصورة التى ترد فى عقلى عن نبات السرخس وعلاقته بنعومة الشعر.

---

(٥٢) المرجع السابق ص ٢٥٧ .

كل شخص لابد وأنه مر بتجربة من ذلك النوع ولكنه يستطيع بلحظة تفكير ومن خلال التحليل والاختصار ، أن يكتشف الكلمة المفقودة . من الصعب إيجاد مجال أكثر أهمية بالنسبة للبحثين موضوع المناقشة . أولا أن معنى الوحدة المعجمية بالنسبة لشخص ما ليست محدودة بما يسميه المعنى الدال وهى كلمة تفيد فى اضافة عدة ملامح ضرورية وكافية لتميز لفظ عن آخر . فى الحقيقة ، نكتشف أن معنى الكلمة فى المعجم بالنسبة لمتحدث هى مجموعة من الاشارات والموضوعات والمواقف . كما أن هذه المجموعة ترتبط نفسيا ببعضها البعض ، حيث أن آليات التذكر تدل على مكونات مجموعة معينة خاصة بشخص متحدث بعينه .

ثانيا ، يبدو أنه من الصعب فى أية مناقشة حول نظرية التخلق المتعاقب ألا نأخذ فى الاعتبار تحاليل الآليات المستقلة تماما عن نظرية شالجو . تشمل نظريته فى التخلق المتعاقب لعمليات المخ التى تحتوى على ما نعتقد أنه الذاكرة على الثبات التسلسلى لطرق الأعصاب المتنوعة والمتحولة وأخيرا الثابتة ، وهى تسهل تذكر كلمة ما فى المعجم ، فى عملية تختلف باختلاف المتحدث (إن المجال الوحيد الذى يستند عليه فى مساندة شالجو هو تداعى المعانى عند فرويد ويونج . معنى الكلمة أو العبارة هو مجموع التداعيات الحرة التى تكونت فى وقت استخدام الكلمة أو العبارة . ولكن للأسف يتسم تفسير فرويد للتداعى الحر بأنه عقائدى أكثر مما يجب dogmatic أى تفسير من جانب واحد فقط على الأقل فى أفضل كتبه (المحاضرة الثالثة فى التحليل النفسى) . بالاضافة إلى ذلك لم يتم تحليل هذه التداعيات لذاتها ، ولكن كمعطيات أو أعراض فقط) .

(٦) «التداعيات» والمعانى الضمنية

تستحق نظرية شالجو أيضا فحصها عن قرب من وجهة نظر الأسلوب اللغوى . كما أنه موضوع يهم علماء اللغة الذين يعتبرون الأسلوب قريبا جدا من مجال المعانى والدلالات سواء عن قصد أو غير قصد ، حيث أن الأسلوب اللغوى هو دراسة المؤثرات الخاصة والمدهشة للمعنى ، وهى فعالة بخاصة لأنها لم تفحص فى اللغة العادية . يقول شالجو(٥٣) إن الخبرة تختلف دائما من شخص لآخر ، وأن هذا الاختلاف فى نوع الظاهرة

---

(٥٣) المرجع السابق ص ٢١٦ .

هو نتيجة تاريخ انقسام الخلية وانتقالها ، والظواهر الارتدادية والثبات التسلسلى الذى لايمكن تماثله بين انسان وآخر . هذه العبارة تختص بها أيضا دراسة المعنى . يصف شانجو بكلمات خاصة بمجال وظائف الأعضاء العصبية سبب وجود الصعوبات الهائلة التى نقابلها إذا حاولنا تعريف مجموعة الملامح المميزة المتصلة بالمعانى لكلمة مايستخدمها كل متحدثى اللغة الواحدة . ويضيف شانجو أن التكوين الحسابى المناسب يجعلنا نعتقد «أن المعلومات المخية المختلفة قد تؤدى فى أثناء عملية التعلم إلى تكوينات متصلة وقدرة عصبية وظيفية ، ولكن إلى نفس القدرة السلوكية» . تعلل هذه العبارة سبب الظاهرة التى تحدثنا عنها من قبل وهى أنه إذا تحدث شخصان فإنهما لايحتاجان إلى تحديد نفس الملامح المتصلة لكلمة ما لكى يستخدماها فتحقق التفاهم والاتصال المتبادل .

يتصل هذا الجزء من دراسة شانجو بفهم وظيفة الأسلوب الشعرى ، أو الجمالى أو الفنى ...إلخ) فى اللغة . فى الحقيقة إذا اتفقنا أن معنى الكلمة المعجمية أو العبارة هو مساو لمجموع التداعيات المرتبطة بها فى استخدام شخص ما ، فإن نظرية التخلق المتعاقب للثبوت التسلسلى تعلل على المستوى العصبى ، سبب التداخل الذى لاحظه علماء اللغة بين المعانى والمعانى الضمنية التى تحتويها الكلمة الدالة . إذا تساوى المعنى فى كلمة دالة مع مجموع الملامح المميزة المحددة لنوع من الأشياء يكون ثابتا وشائعا بدرجة تحقق الفهم والاتصال المتبادل ، فإن المعانى الضمنية ، على حد تعريف أندريه مارتينيه ، هى مجموع كل التداعيات التى تقع هذه العبارة فى مركزها ، أى كل ماتوحى به الكلمة موضوع المناقشة ، أو تذكرنا به أو تتضمنه من معان سواء بصورة صريحة أو غامضة لأى متحدث. وهكذا تختلف المعانى الضمنية لكلمة ما ، حتى فى مجال اللغة الواحدة ، باختلاف المتحدث . تتضمن هذه المعانى تداعيات عاطفية قد تكون إما سلبية أو ايجابية، وهذا يعتمد على الشخص نفسه . لاتظهر هذه المعانى فى كلمات وإنما هى معان «خاصة» تحتل مكانها فى الضمير . ومن هنا كان الاستعمال الجمالى للغة ، الذى يظهر غالبا التعبير عما لايمكن التعبير عنه أو التحدث عنه وهى ظاهرة هامة فى التجربة الفردية. فمنذ زمن طويل ، من بالى وحتى بلومفيلد وهجيلمسلف ، أدرك العلماء هذه الصفة العاطفية فى اللغة وعرفت باسم المعانى الضمنية ، وهى الاستخدام التأثيرى للكلمة الدالة والفارق

الدقيق بين الكلمات هو جزء من الاصطلاحات اللغوية .

وفى نفس الوقت استخدمت كلمة (معان ضمنية) لتشير إلى فوارق دقيقة أخرى تأثيرها يختلف من شخص لآخر وهى غير معلنة بالكلمات . على سبيل المثال ، كل التداعيات لكلمة Cepes هى شخصية جدا ، لقد رأيت هذه (الماشروم) لأول مرة عام ١٩٢٩ . فى عربة الدرجة الثالثة ، من بين عدة سلال تحملها الفلاحات اللاتى ترتدين أغطية رأس سوداء ويحملنها من الريف إلى بعض المدن . أما عن رائحة الـ Cepes التى لم أشمها من قبل ، فإننى لا أجد كلمات مناسبة لأصف بها هذه الرائحة . وبعد ذلك بعدة أيام تناولت أول طبق من الـ Cepes المشوى فى فندق صغيرة بمدينة صغيرة فى Cevennes . بعد ذلك بثلاثين عاما حصلت على دستة من الـ Cepes لأول مرة فى الغابة . كل هذه المعانى الضمنية ترتبط معا عن طريق الملامح المميزة التى أشترك فيها مع غيرى من المتحدثين ، وبغيرها من الملامح المميزة حين يذكر كلمة Cepes فى سياق معين أو موقف معين يتلون ويتحدد طبقا للتداعيات التى تحييها الكلمة فى ذاكرتى . وتعتبر مادلين الصغيرة عند بروست الروائى الشهير مثال غير متواز عن تحليل التضمينات ، تحليلا نفذه وحده قبل أن تتخذ المفهوم تعريفا واضحا على يد اللغويين .

يؤكد شانجو أيضا ، بعيدا عن البحث اللغوى ، صلاحية بعض المفاهيم التى تطورت فى علم اللغة ، ومن الأمثلة على هذا التأكيد وصفه ، طبقا لوظيفة الأعضاء العصبية ، لتداخل الحقائق الواعية على مستوى القشرة الخارجية للمخ مع العواطف التى تحتل الأعصاب الطرفية أو الأعصاب تحت البصرية . ويؤكد شانجو أيضا أن «تردد شىء خاص بالعقل على المستوى الادراكى يتصل بالمستقبل العاطفى المجاور له من قشرة الدماغ الأمامية ، ويترك دفعات مفاجئة ترسل إلى الجهاز الطرفى حيث تحدث أثرا محببا» . يقول شانجو إننا بهذه الطريقة نستطيع أن نفهم قوة الألم العاطفى الذى يعانى منه شخص منفعل. وأخيرا هناك جملة توضح رأى أندريه مارتينيه فى موضوع المعانى الضمنية «وهكذا نفهم كيف تثير كلمة واحدة عدة أصداء مع صورة الذاكرة محدثة أثرا مفرحا أو محزنا».

يصبح هذا التأكيد المزدوج على دور الأعصاب فى اللغة أكثر اقناعا إذا أخذنا أمثلة أخرى . يظل شانجو معتمدا على هارلو فى تأكيده أنه: «من خلال المرور فى قنوات من المواقف والملامح والأهم من ذلك من خلال تعبيرات الوجه ، تظهر المشاعر بين مجموعة من الناس دون الحاجة إلى استخدام قوة الكلمات»(٥٥) . وهذا يوضح مجهود الفنانين جميعهم وبخاصة المؤلفين لتأكيد «قوة الكلمة» ، كما يطلق عليها بول إلوارد عند التعبير عن معنى غير مكتوب ولكنه ارتقى إلى مستوى اللغة فى فترة من فترات تاريخه ، خبرة ماقبل اللغة أو خبرة خاصة .

كل خلية فى المخ هى فريدة ، وتختلف من شخص لآخر حسب الترابطات التى تقيمها أو اقامتها من خلال المعلومات أو المثيرات فى أثناء عملية التعلم . يؤدى هذا التفرد إلى تفرد الذاكرة للخبرات الفردية . فكل خبرة تختزن بالذاكرة حسب الشبكات والدوائر ومساحات الأعصاب لكل شخص ، ولاداعى لذكر تدهور الدوائر التحويلية أو انحسار الفروع العصبية التى ثبتت زيادتها عن الحاجة(٥٦) . إنه لمن المدهش أن الاتصال البشرى أصبح فى الامكان وهنا نذكر عبارة مارتينيه «التجربة الفردية ليست مجالا للاتصال بسبب تفردها» .

ومع ذلك يؤيد شانجو وجهتى النظر المتضاربتين : وجهة نظر علماء النفس الذين يقولون: «تحقق الكائنات العليا هدفا سيكولوجيا عن طريق عدة وسائل عصبية متنوعة» . ووجهة نظر علماء اللغة الذين يؤكدون إمكانية الاتصال الفردى رغم كل الاختلافات . فى رأى شانجو أنه حتى إذا وجدنا أن الأشياء العقلية تجتمع بطرق عصبية مختلفة «فإن السلوك الناتج سيكون متشابها »(٥٧) . وهنا يعتمد شانجو على التحليل اللغوى عند مارتينيه : إن السياق اللغوى والظروف اللغوية البارزة هى التى تحدد الاستخدام المرضى لعنصر لغوى بغض النظر عن تكوين المعنى عند كل متحدث .

---

(٥٥) المرجع السابق ص ٢١٢ .

(٥٦) المرجع السابق صفحتى ٢٩٠ ، ٢٩٣ .

(٥٧) المرجع السابق ص ٣٦٦ .

(٧) المشكلات المتبقية

فى نهاية البحث لا أدعى أننى فهمت كل ماقرأته فى (الانسان العصبى) ، لأن كل عمل نظرى يصبح صعب الفهم بعيدا عن المعامل أو مجموعات البحث ، وهذا الكتاب لايعتبر البيان الختامى لموضوع المخ والأعصاب ، ولكنى أستطيع أن أشهد أن المؤلف قد حاول بعناية أن يفصل معطياته عن السياق النظرى(٥٨) . وقد فعل ذلك بعرض العديد من التحذيرات (والتى لم تكن من قبيل الخطابة) للموقف الافتراضى لمقترحاته(٥٩) . أنا شخصيا ركزت انتباهى على آراء شانجو التى بلغت خمسين صيغة حيث أكد المؤلف بأمانة أنه يضع نظرية يجب تناولها بالفحص والتدقيق من جانب زملائه .

من ناحية أخرى أعتقد أن (الانسان العصبى) قد وجه اهانة إلى علماء الانسانيات ، وعلماء النفس ، وعلماء الاجتماع ، وربما علماء اللغة ، حيث أنهم ركزوا على بعض الصيغ التى كانت زائدة عن الحاجة ولكننى اعتقد أن أى عمل يحتوى على تلك الكلمات المحيرة مثل : تعليم ، سلوك ، وبيئة ، يجب دراسته لغويا والتدقيق فى معانيه . يستحق العمل هذه القراءة لأن شانجو يكرر أن نظرية التخلق المتعاقب بالثبوت التسلسلى تتضمن التفاعل بين علم الأحياء والتعاون الاجتماعى والفهم التعاونى بين الأفراد(٦٠) ، بعيدا عن الطابع الوراثى والثقافى الذى ينتقل من جيل لآخر(٦١) عن طريق نوع من الذاكرة المخية للثقافة الاجتماعية .

لقد سبب (الانسان العصبى) الضيق لعلماء النفس والفلاسفة لأن القراءة السريعة قد تعطى انطباعا بأنه يحاول هدم العقل البشرى ، أى ألفين أو ثلاثة آلاف عام من الدراسات الفلسفية والنفسية حول الطبيعة ووظيفة الفكر .

---

(٥٨) المرجع السابق ص ٣٦٢ .

(٥٩) المرجع السابق . يمكننا هنا ذكر عشرات من الاحاطات عن مجالات (من بين غيرها) ذكر بها شانجو عن حقيقة أن كل التفصيلات الخاصة بالموضوع «لم تعرف بعد على نحو دقيق» ، ص ٨٢ ، وأن رد الفعل «لايتسم بالوضوح التام» ص ١١٨ ، وأنه «ليست هناك معلومات كافية للوصف الدقيق للظاهرة» ص ٣٥٦ .

60. *Ibid.*, pp. 311, 355, 356.
61. *Ibid.*, pp. 329, 359, 371.

تناولت الاعتراضات حقيقة التخلق المتعاقب بالثبوت التسلسلى وقدرتها على فصل الجنس البشرى عن باقى الفصائل ، حيث أن كل الفصائل قادرة على التعلم والذى يكون على نحو منخفض للغاية عند بعض الحيوانات . ولكننا لانجد فى كتاب شانجو مايوحى أنه دافع عن هذا الموقف النظرى . يقول البعض إن التجارب التى اعتمد عليها شانجو لايمكن تفسيرها بذاتها كما ادعى هو . ومع ذلك يبدو لى ، رغم أننى لست متخصصا فى ذلك المجال ، أن هذا الاعتراض لايضعف قوة هذه التجارب وبراهينها على صحة نظريته الأساسية . وكما ذكرنا سابقا لايدعى شانجو أيه شهادة ، وإنما هو سعيد لتقديمه ذلك الفرض العلمى ليكون موضوعا للبحث .

هناك عدة تعريفات للفصيلة البشرية ولايوجد أى تناقض بينها : هوموهاتيليس ، هوموإركتوس ، هومو لوكوين ، هومو سابين ..إلخ ، وليست هناك أية تناقضات بين هذه الألقاب ، وإنما هى مكملة لبعضها البعض ، يرى شانجو أن كل شىء يمر من خلال (مرحلة عصبية) ، ولكنها لاتمحى المراحل الأخرى . ولذلك يعتبر (الانسان العصبى) وسيظل العمل الذى يستحق القراءة والاشارة إليه . اعتقد أيضا أنه يمكن أن يساعد علماء اللغة فى أبحاثهم فى علم المعانى وعلم الأساليب . أما علماء الأعصاب العضوية فيمكنهم مناقشته فى ذلك العمل . وإنما فقط أردت قراءته من منظور العالم اللغوى .

References

Bally, Charles, *Traité de Stylistique française* (2nd ed.), Paris: Klincksieck 1930.

Bidu-Vranceanu, Angela, "Une modalité de description paradigmatique au niveau du lexique," *Revue roumaine de linguistique*, 6, 1970. This article is the first of a series of notable works on the semantic structure of the color terms in Romanian.

Bloomfield, Léonard, *Language*, 1933 (French trans.: *Le Langage*, Paris: Payot 1970).

Bonnet, Clairelise, *L'Enfant et le Symbolique*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1980.

Broca, Paul, *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, Paris: Masson, 1st series, vol. II (1861) and VI (1865).

Buyssens, Éric. "Le structuralisme et l'arbitraire du signeo," *Studii si cercetári lingvistici*, 3, 1960.

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven: Yale University Press 1953 –1957.

Chomsky, Noam, *Language and Mind*, New York: Harcourt & Brace, 1968 (French trans.: *Le Langage et la Pensée*, Paris: Payot 1970).

Dascal, Marcelo, *Leibniz, Language, Signs and Thought*, Amsterdam: John Benjamins Pub. Co. 1987.

De Mauro, Tullio, *Senso e significato*, Bari: Adriatica 1971.

Freud, Sigmund, *Cinq Leçons sur la psychanalyse*, Paris: Payot 1989 (1910).
Hjelmslev, Louis, *Prolégomènes*, Paris: Ed. de Minuit, 1969 (new ed. 1971).
Jakobson, Roman, *Child language, aphasia and phonological universals*, The Hague: Mouton 1968 (French translation, *Langage enfantin, aphasie et lois phonétiques générales*, Paris: Ed. de Minuit 1969).
Lhermitte, F., Tissot, R., Mounin, G., *L'Agrammatisme*, Brussels: Dessart 1973.
Martin, Pierre, *Cerveau et Langage*, Quebec: Université Laval, forthcoming.
Martinet, André, "Connotation, poésie et culture," in *To Honor Roman Jacobson*, The Hague: Mouton 1966.

Mestrallet, Renée, *Communication, linguistique et sémiologie: contribution à l'étude de la sémiologie, étude sémiologique des systèmes de signes de la chimie*. Universidad Autonoma de Barcelona 180, reviewed by Georges Mounin, "Une sémiologie du système des signes de la chimie," *Diogène*, no. 114, April – June 1981.
Mounin, Georges, "The Semiologies of Literary Texts," in *Trends in Romance Linguistics and Philology*, vol. II, The Hague: Mouton 1982.
——, *Clefs pour la sémantique*, Paris: Seghers 1979.
——, *Poésie et Société*, Paris, P.U.F. 1962. Spanish trans.: "Editorial Nova," Buenos Aires, 1964; Portuguese trans.: "Collecçao Conhencimiento," Lisbon, Unio Grafica, no date; Slovak trans.: 1968; Japanese trans.: 1969; Italian trans.: 1985; Czech trans.: 1990.
——, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris: N.R.F., "Bibliothèque des Idées," 1963. Spanish trans.: Madrid, Editorial Gredos 1971; Luso-Brazilian trans.: São Paulo 1975; Japanese trans.: Tokyo, Ashi Shuppansa 1980; Greek trans.: Athens, National Bank Cultural Foundation 1984.
——, *La linguistique du XXe siècle*, Paris: P.U.F. 1972. Portuguese trans.: Lisbon: Editorial Presença & Brasil Livraria Martino Fontes 1973; Italian trans.: Milan: Feltrinelli 1974; Spanish trans.: Madrid: Editorial Gredos 1977; Japanese trans.: Ilakusinsha, no date [1974].
——, *Linguistique et Philosophie*, Paris, P.U.F. 1975. Spanish trans.: Madrid: Editorial Gredos 1979; Serbo-Croatian trans.: Belgrade 1981.
——, *Sept poètes et le langage* (Mallarmé, Valéry, Breton, Éluard, Ponge, Char, Hugo), Paris: Gallimard 1992.
Pottier, Bernard, *Linguistique générale*, Paris: Klincksieck 1977.
Rosch, E., "Cognitive reference points," *Cognit. Psychol.*, 7, 1975, 532–547.
Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot 1916; Tullio De Mauro, ed., *Corso di linguistica generale* [di F. de S.], Bari: Laterza 1967. This edition is expanded with numerous notes.
Watson, J. B., "Psychology as the behaviorist views it," *Psychol Rev.*, 1913.

يوكسين چيا
Yuxin Jia

العمليات المعرفية المؤثرة فى تمييز حروف الكتابة الصينية

نقطة البداية : السمات التصويرية

منذ زمن بعيد كون الصينيون عادة التفكير على أساس الصور . كما كونوا عادة كتابة أشكال الحروف والتعرف عليها على أساس الصور أيضا . والحقيقة أن هذه العمليات المعرفية المختلفة ، التفكير ، والكتابة ، وحل الشفرة على أساس الصور ، كانت تتفاعل وتقوى بعضها البعض على مدى آلاف السنين ، وكان من نتيجة ذلك أنها قامت بدور ظاهر فى تشكيل الثقافة الصينية ، والعقلية الصينية ، كما أنها أصبحت جزءا لايتجزأ من اللاوعى الجماعى للشعب الصينى .

وعلى الرغم من أن الكتابة الصينية اليوم تتميز بدرجة كبيرة من التجريد والرمزية ، إلا أن اللغة مازالت تحتفظ بشكل حروفها التصويرية والرمزية ، وهى طريقة الكتابة الأصلية التى ظهرت فى الغالب منذ ستة آلاف عام تقريبا . أو بمعنى آخر ، رغم أن الكتابة الصينية الحديثة لم تعد رسوما للأشياء والأفكار والصور ، إلا أن لها صلة قرابة وثيقة

ترجمة : محمد جلال عباس

بتلك الأشكال البدائية . فوحدة الكتابة فيها ، وسماتها الشكلية ، أو جذور اشاراتها الدلالية ، مازالت لها علاقة مباشرة من حيث رموزها التصويرية بأصولها المرجعية ، لدرجة أنه يمكن وصف تطور الكتابة الصينية على أنه عملية تداخل متشابك وتدريجى أيضا . وتختلف حروف الكتابة الصينية فى الحقيقة عن شكل الكتابة أو الحروف الالفبائية أو الابجدية التى يشعر معها الأوربيون والأمريكيون كما لو أنهم يفسرون ويرسمون صورا حينما يتعلمون قراءة وكتابة اللغات .

ولعل التركيب المتفرد لحروف الكتابة الصينية يجعل من الأمور الممتعة حقا أن نتأمل فى مدى اعتماد قراء الصينية على الصورة أو الأيقونة أو وحدات الخط المستخدمة ، إذا ماقارناهم بقراء النصوص المكتوبة بنظام الألفبائية ، ممن يعتمدون على الوحدات الصوتية (أو الوسيلة الصوتية) . وربما كنا محقين فى القول بأن الهوية المتفردة للصينية ترجع إلى سماتها التصويرية ، وهذه هى نقطة البداية فى أية دراسة أو بحث يتعلق بالعمليات النفسية ، أو الفسيولوجية ، أو العقلية ، التى تتصل بالتعرف على النصوص المكتوبة أو قراءتها .

العمليات النفسية التى تؤثر فى تمييز الكتابة التصويرية الصينية وجذور الاشارات الرمزية

تتكون حروف الكتابة الصينية الحديثة من كل من الاشارات الرمزية والمكونات الصوتية. وسوف تسمح لنا هذه الدراسة التحليلية التى نتناول فيها الدور المتميز الذى تؤديه الحروف التصويرية وجذور الاشارات الرمزية فى تكوين تلك المكونات ، إلى التوصل إلى أن معرفة طريقة الكتابة قد تبدأ من تخيل صور أو أشكال رمزية تمثل حروف الكتابة أو من الحروف التصويرية أو عن طريق وحدات الكتابة . إن آلية هذه العملية إذا فحصت أو حللت وربطت بمثيلاتها مع الأنماط (أى وصف حالات المعانى والمفاهيم الحقيقية) ، فإنها سوف تخزن فى معجم العقل .

أما عن الفرق بين العمليات النفسية المؤثرة فى التعرف على حروف الكتابة الصينية من جهة وبين تلك التى تؤثر فى فك رموز حروف الكتابة الألفبائية ، فقد ترجع إلى حقيقة أن

التعرف فى الأولى يبدو أنه يسير فى خط مباشر أو بمعنى آخر له مدخل معجمى مباشر ، لأن وحدات الكتابة مزودة بالمعانى التصويرية ، بينما التعرف فى الحالة الثانية يسير فى خط صوتى ، أو عن طريق مايسمى المدخل غير المباشر لأن الحروف خالية من المعانى التصويرية . أو بمعنى آخر يتضمن التعرف على معظم عناصر الكتابة التصويرية الصينية على وظائف بصرية مكانية أو إدراكية مكانية ، وهو مايطلق عليه بعض علماء اللغة الصينية وظائف «تحكمها الرؤية» ، بينما يعتمد التعرف على حروف الكتابة الألفبائية على وظائف مبنية على الصوتيات أو مبنية على قواعد ، وهو مايصفه العلماء بأنه وظائف تخضع «للقواعد الصوتية» .

وعلى سبيل المجاز فإن اللغة الصينية قد نشأت فى بيئة ثقافية فيها أولوية للادراك البصرى (النظر والمشاهدة) على الفهم أو الاستنباط . ولعل القول «تتبع التشابه الجزئى لكى ترى المعنى» والقول «تغاضى عن التشابه الجزئى إذا وصلت إلى المعنى» ، هو أفضل توصيف للنمط المعرفى والفكرى الصينى ، سواء أكان حدسا أو تدقيقا أو قياسا أو تخيلا. وتوضح لنا هذه الأقوال أيضا الطرق التى ابتكرت بها حروف الكتابة الصينية وكتبت وعرفت واكتسبت . وفى الواقع أن عبارتى «تتبع التشابه» و «ترى المعانى» مرتبطتان ارتباطا جدليا مع بعضهما البعض فى هذا المضمون . ففى الأزمنة القديمة كانت حروف الكتابة الصينية بمثابة الأدوات التى تصور التشابه ، فقد تولدت من منطق التشابه، وتولد التشابه من الأشياء والمعانى والأفكار . لذلك ، أصبح التشابه أداة للتعبير عن المعنى وتفسيره . و«تتبع التشابه» على ذلك كان الشرط الأساسى المسبق ، بينما «رؤية المعانى» كان هو الهدف .

ولقد كان هذا القول بمثابة الدليل الذى وجه الصينين إلى ابتكار نظام كتابتهم ، وكان كذلك بمثابة الأداة التى مكنتهم من التعرف على النظام واتقان استخدامه . وقد أثبت بذلك أنه فعال فى تنظيم الأنشطة المعرفية والاستراتيجيات الفعلية ، وظل لزمن طويل بمثابة عادة سيكولوجية .

وبمتابعة أصول الفرضية القائلة بأن التعرف على الكتابة التصويرية الصينية يسير فى خط مباشر ، بمعنى أنها عملية تتم بدون وسيط لفك الرموز الصوتية ، يمكن القول بأن العملية السيكولوجية التى تكمن وراء التعرف هى أصلا عملية مكانية بصرية ، وإدراكية

مكانية ، تعتمد على الترتيب للأحداث وتكون ذات قالب مرئى . أو بمعنى آخر يعتبر التعرف على حروف الكتابة الصينية وبخاصة الحروف التصويرية والاشارات الدلالية عملية ذات طبيعة حدسية شمولية تدقيقية وتشابهية . وهى تختلف بذلك اختلافا كليا عن فك رموز النظام الألفبائى الذى يتصف بأنه استقرائى ، تحليلى ، تجريدى ، ميقاتى ، وخطى . ومن الواضح أن لهذه العملية السيكولوجية صلة بطبيعة الكتابة التصويرية أو الأيقونية الرمزية . وتدخل نفس هذه الاستراتيجيات السيكولوجية فى إطار التعرف على الكتابة بالرسوم التصويرية أيضا ، نظرا لأن بناءها كان ، ومايزال ، بصريا مكانيا ، وإدراكيا مكانيا ، وتركيبيا ، ومتناسقا .

العمليات العقلية المرتبطة بحل رموز الكتابة الصينية التصويرية

أثبتت الدراسات التى تمت فى مجال الأعصاب ووظائف العقل إلى جانب البحوث التى تمت حول حبسة الكلام وفقدان الذاكرة واصابة المخ النصفية أو الشلل ، أثبتت كل هذه بالأدلة أن هناك علاقات تلازم بين العمليات العصبية واللغة ، وأن الأداء اللغوى يعتمد أساسا على النصف الأيسر من المخ . ومن الأمور الشائعة أن جانبى المخ يؤديان وظائف مختلفة ، وأن كلا من نصفى المخ يختص بعمليات معرفية تختلف عن الأخرى ، ويختلف التوزيع الدقيق لمهام نصفى المخ تبعا لاستخدام الشخص ليده اليمنى أو اليسرى .ولقد اتسعت فى السنوات الأخيرة التأملات حول تحديد العلاقة بين جانبى المخ والعمليات المعرفية واللغوية، بحيث شملت دراسة عن أنماط المعرفة المتصلة بنظم الكتابة . ولقد تبين من رصيد النظريات، والفرضيات ، والتجارب أن النظم المختلفة للكتابة قد تتحيز لأنماط مختلفة من العمليات العصبية . فنظم الكتابة التصويرية والاشارات الرمزية قد تتحيز لعملية عصبية تختلف تماما عن العمليات المتصلة بنظام الكتابة الصوتية (هيراتا وأوساكا Hirata & Osata ، ساسانوما Sasanuma ، وإيتو Itoh ، وآخرون ١٩٧٧ ، هاتا Hatta ١٩٧٦، ١٩٨١ ، دو كيرتشوف de Kerckhove ١٩٨٨ ، تسنج Tseng وآخرون ١٩٨٤ ، تساو Tsao ١٩٨٨ ، وجونز وآوكى Jones & Aoki ١٩٨٨ ، وجيا Jia بحوث غير منشورة) . وتؤيد جميع بحوثى وملاحظاتى الاكلينيكية هذا الرأى ، فإن أى ورم خبيث يقتصر وجوده على منطقة الكلام (منطقة بروكا) لايمنع من التعرف على

وحدات الحروف التصويرية فى حالة فقدان الكلام ، أو بمعنى آخر فإن عجز الوظائف اللغوية فى النصف الأيسر من المخ ، يبقى على الوظائف الذهنية للنصف الأيمن . فيحتفظ المريض بالمهارات الموجودة فى منطقة التوجيه البصرى المكانى ، حيث يسود فعل النصف الأيمن من المخ ، ويحتفظ بقدرته على التعرف على ظواهر مثل الشخوص والوجوه والأشياء

وقد دفعتنى هذه الملاحظة إلى مراجعة النتائج المعروفة فى البحوث الجارية حول السيادة الدماغية أو التخصص فى الوظيفة المخية ، والتى أعتقد أنها تقدم لنا تفسيرا مقبولا عن السبب فى أن اختلاف نظم الكتابة قد يكون فيه انحياز لعمليات عصبية مختلفة . ويلخص الجدول التالى النتائج الثابتة المتصلة بالسيادة الدماغية أو العمليات التى تجرى فى جانبى المخ (ميلنر Milner ١٩٦٢ ، بوجن Bogen ١٩٦٨ - ١٩٦٩ ، روسيل وإسبير Russell & Espair ١٩٦١ ، كيمورا Kimura ١٩٦١ ، جوردون Gordon ١٩٧٠ ، كراشين Krashen ١٩٧٤ ، لينيبرج Lenneberg ١٩٦٧) .

نصف المخ الأيسر	نصف المخ الأيمن
اللغة	الملامح (الوجه ، الأشياء وغيرها)
نظام الميقات	الحكم على الجزء من الكل
الوقت بالنسبة للوظيفة	النظرة الكلية ، الشمولية التركيبية
المنطق ، الخطية	ترتيب الأحداث ، الابدالية ،
التحليلية ، الرقمية	العلاقات البصرية المكانية ،
الفرضية	الادراكية المكانية ، المشابهة
	الحدس ، التدقيق
الاستقراء ، التجريد	الصور ، الأيقونات . الرسوم
	الموسيقى . الرقص ، التصوير .
	الاتزان العاطفى .
الدلالات اللفظية	اللاشفاهية ، البصرية

ومن الواضح أن توزيع العمل بين نصفى المخ توزيع نسبى . فلقد أثبت بعض العلماء أن

أحد نصفى المخ قد يؤدى الوظائف الخاصة بالنصف الآخر ، أو أن أداء المهام يقتضى وجود صلة متبادلة بين نصفى المخ . وتختلف الدراسات الحديثة حول نظرية جانبى المخ بحجة أن نصفى المخ يحافظان على اتزان الكبح المتبادل (تشاياريللو Chiarello ١٩٨٨) ، بمعنى أن كل قسم يتخصص فى مجالات معرفية معينة ، ويمنع الجزء الآخر من القيام بمعالجة المعلومات الخاصة بتلك المجالات الخاصة به ، وحتى هذه تبدو لى كأنها تمسك بالنظرية القائلة بأن أحد نصفى المخ متفوق على الآخر ، ويكون بذلك مسئولا مسئولية رئيسية عن الوظائف الموضحة فى الجدول السالف .

ومن النظريات الخاصة بتقسيم عمل المخ يمكننا أن نستخلص بصورة مبدئية أن نصف المخ الأيمن هو المسئول عن معالجة البيانات الخاصة بسمات الحروف التصويرية والاشارات الدلالية نظرا لأن هذا الجزء متخصص أساسا فى مهام الادراك المكانى والرؤية المكانية والعلاقات ، إلى جانب أنشطة التجميع العقلية أو الشمولية . وبالمثل فإن نصف المخ الأيسر هو المسئول عن معالجة عمليات الكتابة الصوتية ، وهو متخصص فى المهام التى تساير النظام الميقاتى ، والأمور ذات الطبيعة الصوتية (الدلالات الصوتية) ، والتحليلية ، والتجريدية .

ولقد زودتنا البحوث التى جرت حول نظام الكتابة اليابانية بالمعلومات المناسبة التى تؤيد هذه النظرية ، لأن اللغة اليابانية تتميز بأنها تجمع بين حروف الكتابة التصويرية والصوتية معا ، وهى ماتسمى كانجى kanji وكانا kana . فمن دراسة الناطقين الذين يعانون من الحبسة الجزئية يتأكد بالدليل أنه رغم فقدانهم للقدرة على التعرف على كانا (العنصر الصوتى) ، فإن قدرتهم على التعرف على العنصر التصويرى كانجى غير معاقة ، ففساد أحدهما لايؤثر على وظيفة الآخر (سيسانوما ١٩٧٥ ، چونز وآوكى ١٩٨٨) . وبناء على ذلك فإن التعرف على الحروف التصويرية الصينية فيه ميل لاتمام العملية فى النصف الأيمن من المخ . وربما كانت الحروف التصويرية القديمة متوافقة مع العمليات التى تتم فى النصف الأيمن من المخ ، لأن المنظور التاريخى يكشف لنا عن أن الحروف الأولى كانت أقرب إلى الرسوم وأقل انتماء إلى الأشكال الصوتية . وفضلا عن ذلك فإن الحروف القديمة غالبا ماكانت تنتمى إلى فئة عالية التكرار من الحروف المنطوقة . إذ أن تكرارها

غـالبـا مـايصل إلى ٥ر٧٧٪ ، وأحيـانا إلى ٤٨ر٩٩٪ . ويدلنا هذا على أن الحـروف التصويرية القديمة مثلها مثل التكرارات العالية المرتبطة بها ، ربما كانت تمثل قوة مهمة فى إعـادة تنظيم العمليـات العصبيـة الطبيعيـة ، أو المخ القارئ . وربما ساعدنا ذلك على الكشف عن استراتيجيات العمليات التى يتولاها نصف المخ الأيمن .

تأثير المستوى الفنى لحروف الكتابة الصينية على التخصص المخى

هناك بعض السمات الأخرى لحروف الكتابة الصينية ، وبخاصة الحروف التصويرية ، تؤيد أيضا هذه النظرية ، وهى أن هذا النوع من الكتابة يؤكد قيام المعالجات العصبية فى نصف المخ الأيمن ويمكن وصف هذه السمات كما يلى:

(١) إن بنية كل حرف متوازنة توازنا جيدا ، وتتميز بالتناسب ، والتناسق ، ولها شكل مربع . وقد ينبثق عن ذلك توازن سيكولوجى وأنماط معرفية أو تكاملية وشمولية ، وهى بذلك تؤكد الوظيفة المحددة للنصف الأيمن من المخ .

(٢) انبثقت الحروف الصينية من رسوم أو أشكال تمثل أشياء مرئية ، أو رمزية ، أو أفكارا ، أو صورا ، وعلى ذلك كانت تتضمن فى أصولها خواصا فنية تشكيلية وجمالا طبيعيا فى خطوطها ، وأشكالها ، وتصويرها ، وترتيبها ، ومن ثم كان من الطبيعى أن تصبح تربة غنية نمت فيها الأشكال الفنية الصينية ، أو ربما كانت هى أصل فن الخطوط الصينى الذى نما وتطور مع الزمن . وفى الحقيقة إن الحروف الصينية وفن الخط يرجعان إلى أصل واحد وبناء وطبيعة واحدة ، ويشتركان فى نفس السمات ، كما يشتملان على نفس التأثير على المعرفة الصينية . والعمليات العصبية السيكلوجية أو المخية . والمعانى المتضمنة واضحة إذ يبدو أن حروف الكتابة الصينية تحدث نفس التأثير الذى يحدثه الفن الصينى على الاستجابات المخية . أو باختصار ، يبدو أن لكل من الكتابة الصينية والفن الصينى نفس الخواص أو الصفات ذات التأثير القوى على النصف الأيمن من المخ ، وهذه الصفات هى :

أ- ربما اعتبر نشاط الكتابة خاصة فى الأزمنة القديمة على أنه فن حركى ، وبخاصة كفن راقص إلى جانب كونه فنا للأشكال والصور . فقراءة الحروف وتفسير دلالاتها هى فى الحقيقة بمثابة تفسير وتقدير للرقص فوق الصفحات . وتعتبر الكتابة فى حد ذاتها نوعا من الرياضة أو التمارين الرياضية التى تساعد الكاتب على أن يحتفظ بلياقته . وطبقا للمعلومات المستقاة من الاستقصاءات حول طول الفترة التى مرت على وجود كل من الخطاطين القدماء والبوذيين ، يتبين أن الخطاطين قد عاشوا مدة تزيد على البوذيين بنحو ١٢٫٧ عاما . وقد تنطبق تلك الحقيقة على ممارسة كتابة الحروف الصينية .

ب- يعتبر الخط فنا وجدانيا ، فبالنسبة للكتاب هو فن تصدير المشاعر كما جاء فى المقولة «الكتابة هى فى واقع الأمر صور صادرة من القلب» .وبالنسبة للقارئ يعتبر الخط بحق عملا من أعمال استيراد المشاعر . فالغرض من القراءة ليس فقط هو تقدير الجوانب الجمالية والاستمتاع بها بل هو أيضا لاستكشاف مشاعر واتجاهات الكاتب ، نظرا لأن الكتابة (كواسطة) تنقل بذاتها رسالة من القلب إلى العقل .

جـ- تشترك الكتابة والخط الصينى فى نفس الوظيفة ولهما نفس التأثير المتوافق مع لغة الحركية والجسم . فحينما يثنى البعض على جمال الكتابة بخطوط جيدة ، فهم غالبا مايحاولون ، بوعى أو بلا وعى ، تتبع اتجاه حركة الخطوط فى مظهرها الخارجى من أجل التعرف على المعنى ، أو لكى يستشعروا الترتيب الجمالى الذى يكمن فى الحروف . . إن الإطار الحركى لليد أو الأصابع كما تبدو فى مظهرها الخارجى ، يساعد القارئ فى الحقيقة على التعرف على الحروف ، وتقديرها بل وتعلمها بصوره فعالة .

د- حتى الأدوات المستخدمة فى كتابة الحروف الصينية لها تأثير كبير على الاكتساب، والادراك ، والمعرفة ، وكذلك على العمليات العصبية ، والعمليات الطبيعية العصبية ، والعمليات المخية . فالأدوات الخاصة ، مثل الفرشاة ، والحبر ، وريشة الكتابة ، والورق ، طالما استخدمت كوسائل مستقلة يمكن معها للخط المكتوب أو المنقوش باليد أن يعطى اللمسات الراقصة فى الكتابة صبغة وطعما خاصا . وهذا يساعد بالاضافة إلى ذلك على اعطاء البصمة التى تميز انفعالات ومشاعر الكاتب (أو مايسمى انطباعات فرشاة الكتابة ومشاعر الاحبار وسنون الكتابة) . ويتخلف عن الاحبار وسنون الكتابة أيضا عبيرها الذى نشمه ونحسه ونتذكره ، أو على الأقل نتخيله حينما ننظر إلى الكتابة ذاتها ، فنجد أن

كل حرف قائم بذاته فوق صفحة الورقة مثل الصورة الغائمة التى يلفها الغمام ولكن فى جمال يبعث الشعور بالغموض والابهام لدى المشاهد . وليس بغريب أن يكون لألوان تلك الحروف وزنا ولعبيرها رائحة طبيعية نحس بها . وغالبا ما يؤدى ذلك كله إلى انبعاث احساس بالتزامن الجمالى نحس به .

وإذا ما أخذنا فى اعتبارنا العامل التاريخى بأن تلك الظاهرة كانت مستمرة لمدى آلاف السنين ، وأن العلماء فى العصور القديمة كانوا أيضا من الموظفين المدنيين ، والشعراء ، وكتاب الخطوط ، وأن حروف الكتابة ذاتها كانت شكلا من أشكال الجمال الخطى ، لأمكننا بسهولة أن نقدر الأثر البالغ لكل ذلك . وحتى ستة آلاف سنة مضت فى عصر ثقافة يانجشا التى تميزت بالحفر والنقش ، كانت النصوص فيها تكتب فى البداية بالفرشاة والحبر، وبالمثل كانت الحروف المنقوشة على دروع السلاحف التى ترجع إلى ثلاثة آلاف عام فى عصر أسرة شانج . ويمكن القول بصفة عامة إن حروف الكتابة الصينية لم تتسبب فقط فى انبعاث عمليات نفسية وعصبية متميزة ، بل كان لها أيضا أثرها على الثقافة والعقلية الصينية .

تأثير الحروف الصوتية المستعارة والجذور الصوتية فى الاشارات الدلالية والتركيبات الصوتية على العمليات الفسيولوجية العصبية أو المخية

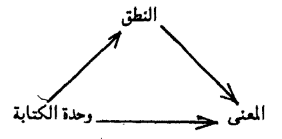
ويجب ألا يؤدى بنا التفكير فى تخصص الجانب الأيمن من المخ فى العمليات العقلية للكتابة الصينية إلى أن نتناسى أو نهمل تأثير الحروف الصوتية المستعارة التى تشكلت وتطورت بخلع الصفة الصوتية على الحروف التصويرية . وكما سبق أن ذكرنا تعتبر الحروف الصينية وحدات مشتملة على عناصر الشكل والصوت والمعنى ، وعلى ذلك فإن الحرف الصينى غالبا ما يكون كلمة متعددة الرموز . ولابد أن العنصر الصوتى المشتمل على الجذور الصوتية فى تركيب الحرف قد لعب دورا هاما فى بناء هذه الحروف ، وفى توجيه القراءة والتعرف ، وبالتالى قد تكون العمليات الذهنية والسيكولوجية المرتبطة بأساليب القراءة غاية فى التعقيد .

ويتكون نظام الكتابة الصينية من عدة أنماط من الرسوم : الصور ، والايدوجرامات (الرموز التى تمثل كلمة كاملة) ، والايدوجرامات المركبة ، والحروف المستعارة ، والاشارات الدلالية ، والتركيبات الصوتية . وقد استعيرت الحروف على أساس قيمها الصوتية بحيث تؤدى دورها أساسا فى الدلالة على النطق . ويمثل كل حرف مستعار أصلا كلمة مختلفة موحدة الصوت . وربما لاتكون الحروف القديمة والجديدة مرتبطة ببعضها البعض فى دلالاتها اللفظية ، وعلى ذلك فالحروف التى تقتصر على القيمة الصوتية تصبح بمثابة الحروف التى تسمى حروفا مستعارة غير منتظمة الشكل . وربما اعتبرت الحروف ذات الصفة الصوتية ، إلى حد كبير ، كمقاطع فى شكل الكتابة أو أشكال شبه صوتية . ومن الممكن أن تكون هذه الحروف المستعارة مشابهة تماما لمقاطع الـ «كانا» أو الحروف الصوتية فى الكتابة اليابانية .

ومما أدى إلى تعقد الأمور على مدى التاريخ تطور الرسوم الدلالية والتراكيب الصوتية التى تكونت أساسا باضافة جذور من الرسوم الدلالية إلى الحروف المستعارة . بيد أن مثل هذه التراكيب جاءت فى الواقع لتمثل أكثر من ٩٠٪ من مجموع الحروف الصينية . وهنا نجد أن جذور الرسوم الدلالية والجذور الصوتية متواجدة فى انسجام ، حيث الأولى تشير إلى القيمة الدلالية والثانية تدل على قيمة الصوت . ومن بين العناصر المتواجدة فى هذا التركيب ، الحروف الدلالية الجذورية التى تعبر عن استجابة من حيث الصور ، والصور الرمزية ، ووحدات الكتابة ، والرسوم ، بينما تظهر الجذور الصوتية الاستجابات للشكل الصوتى أو الاستجابة لها من خلال مرحلة صوتية وسيطة . غير أن بعض الجذور الصوتية تدل جزئيا على معنى . فى حين أن بعضها الآخر يدل على النطق . ويمكن مقارنة الجذور الصوتية الخالصة بالمقاطع الصوتية (كانا) فى اللغة اليابانية ، والتى هى «أشكال شبه صوتية» فى طبيعتها وفى تأثيرها ، وذلك هو السبب فى أن تركيبات الرسوم الدلالية والصوتية يطلق عليها أيضا اسم تركيب شكلى أو تكوين صوتى .

ونظرا لوجود العديد من الرسوم الدلالية والتركيبات الصوتية ، فلابد من أن تكون هناك جذور صوتية . وطبقا للدراسات الحديثة ، يوجد أكثر من ألف من الجذور الصوتية ، وهذا يعنى بالتأكيد بأن الدور الذى تؤديه هذه الجذور فى التعرف والمعرفة وكذلك فى التأثير ، لابد أن يتكون فى الذهن . ونظرا لأن كلا العنصرين قد يثير نفس العمليات

النفسية ، والنفسية العصبية ، والذهنية ، مثلما تفعل المقاطع الصوتية فى الكتابة اليابانية (كانا) ، وهنا عندما يتعلق الأمر بحروف الكتابة الصينية فمن المناسب القول بأن القراءة لاتتصل فقط بالقسم الأيمن من المخ بل أيضا بالقسم الأيسر بماله من قدرة على تفهم أشكال الحروف الصوتية . أو بمعنى آخر يحتاج الأمر إلى كلا العمليتين لقراءة وكتابة الصينية والتعرف عليها ، وربما كانت هذه العمليات مدعمة من أساسها بقسمى الدماغ ، أو بالتفاعل بين القسمين . ويبدو أن افتراض أن قراءة الحروف الصنية والتعرف عليها يعتمد أساسا على الصور والصور الرمزية التى يدعمها القسم الأيمن من الدماغ ، يبدو أنه افتراض يعتمد على بحوث تتعلق بالحروف التصويرية ورموز الكتابة . ويتغاضى هذا الافتراض إلى حد ما عن أهمية تأثير الحروف المستعارة والجذور الصوتية فى تركيب الكلمات .



يوضح هذا الشكل أن معنى الحرف الصينى قد يتمثل إما بوحدة الكتابة (أو الرسم) ، أو بالنطق (الذى يدل عليه الحرف المستعار أو الجذر الصوتى) . بيد أن وحدات الكتابة (أو الرسوم) قد تدل على المعنى مباشرة ، فى حين أن الحروف الصوتية المستعارة أو الجذور تدل على المعنى بطريقة غير مباشرة .

ومن مجموع حروف الاشارات الدلالية والتركيبات الصوتية التى تشكلت وتطورت على أساس الحروف التصويرية والرسوم الدلالية ، وكذلك من خلال المرحلة الوسيطة للحروف الصوتية المستعارة ، من مجموعها تكون غالبية رصيد الحروف الصينية ، وهى التى تكون التيار الرئيسى لنظام الكتابة الصينية . وهذه الفئة من الحروف تمثل فى الحقيقة ، النتيجة الحتمية والمنطقية للتطور التاريخى الطويل ، ولذلك يجب أن تكون هى المحور الرئيسى فى أية دراسة عن الكتابة الصينية ، من حيث علاقتها بالعمليات النفسية ، والنفسية

العصبية ، والمخية أو الذهنية .

وفى مجموع الاشارات الدلالية والتركيبات الصوتية التى تمثل أكثر من ٩٠٪ من حروف الكتابة الصينية ، نجد أن انتظام الاشارات الدلالية يسارا والتركيبات الصوتية يمينا هى الصفة الغالبة التكرار . ولذا يمكننا أن نؤكد أن الميل إلى تكوين الاشارات الدلالية والتركيبات الصوتية فى التطور التاريخى للحروف الصينية ، كان فى حقيقة الأمر ميل إلى تنظيم يكون فيه عنصر الاشارات الدلالية مثبتا إلى اليسار ، والعنصر الصوتى مثبتا إلى اليمين . ويفترض هنا أن هذا التركيب قد ارتبط فى تشكيله وتطوره بتقسيم العمل فى أقسام المخ وذلك على مر السنين التى تمت خلالها قراءة وكتابة الحروف الصينية . وإذا صدقت هذه النظرية فإن هذا التركيب مع خلع الصفة الصوتية على الحروف التصويرية ، أو مايسمى الحروف الصوتية المستعارة ، إلى جانب ما نتج عن ذلك من تشكيل وتطور فى الاشارات الرمزية والتركيبات الصوتية بصفة عامة – كل ذلك ربما يكون هو الذى لعب الدور الهام فى إعادة تنظيم العمليات النفسية العصبية والاستراتيجيات الذهنية .

أسباب هذا التطور

لماذا أصبحت صور الاشارات الدلالية والتركيبات الصوتية تكون الغالبية العظمى من حروف الكتابة الصينية؟ ولماذا كان وضع الاشارات الرمزية يسارا والتركيبات الصوتية يمينا يمثل غالبية الاشارات الدلالية والتركيبات الصوتية؟ ظل هذان السؤالان طويلا يحيران اللغويين والعلماء الصينيين ، رغم أن السؤال الأول يبدو وقد وجدت له الاجابة الشافية ، ولكن السؤال الثانى لم توجد له إجابة بعد . تكونت صور الاشارات الدلالية والتركيبات الصوتية وتطورت على مدى التاريخ لكى تتناسب مع احتياجات اللغة الصينية . ولئن كانت الاحتياجات اللغوية وحدها لايمكن أن تكون سببا فى تكوين وتطور بناء الاشارات الرمزية يسارا والتركيبات الصوتية يمينا .

ثبت تاريخيا أن تركيبات الاشارات الدلالية والصوتية كانت نتيجة حتمية ومنطقية لتطور أو ارتقاء حروف الكتابة الصينية . ويمكن القول بصفة عامة إن حروف الكتابة الصينية قد مرت بثلاث مراحل من التطور هى : الحروف التصويرية رموز الكتابة ثم الحروف المستعارة ، ثم تركيبات الاشارات الدلالية والصوتية . غير أن تركيبات الاشارات الدلالية والصوتية أصبح لها الغلبة على سائر المراحل ، وسرعان ماأصبحت هى محور

النظام كله . ونظرا لأنها كانت جديرة بأن تكون مناسبة لاحتياجات اللغة الصينية ، فإن هذه التركيبات قد سيطرت على غالبية الحروف وعلى الأشكال (الرمزية) الأساسية .

ومنذ البداية الأولى حلت تركيبات الاشارات الدلالية والصوتية محل كل أنواع الحروف الصينية الأخرى . ففى عصر أسرة شانج (١٦٠٠ - ١١٠٠ ق.م) ، كانت هذه التركيبات تمثل نحو ٢٠٪ من التسعة آلاف حرف المنقوشة على دروع السلاحف التى وصلت إلى أيدينا. وفى عهد أسرة هان الشرقية (٢٥٠ - ٢٢٠ ق.م) بلغت ٨٠٪ من عدد الحروف التى بلغت ٩٣٥٣ حرفا . وفى عهد أسرة شينج (١٦٤٤ - ١٩١١م) زاد عدد هذه التركيبات فبلغ ٨٠٥٧ حرفا ، مكونة بذلك ٩٠٪ من مجموع الحروف الصينية . وفى وقتنا الحاضر ينتمى أكثر من ٩٠٪ من الحروف الصينية إلى هذه التركيبات . وإن كا نت المعلومات التى لدينا لاتبلغ درجة الدقة الكاملة . ويبدو من المنطقى استخلاص أن تطور الحروف الصينية كان يميل إلى تشكيل تركيبات الاشارات الدلالية والصوتية والتوسع فيها.

ولقد استغرق الأمر زمنا طويلا قبل أن توضع جذور الاشارات الدلالية على الجانب الأيسر والجذور الصوتية على الجانب الأيمن ، وقبل أن يصبح هذا البناء سائدا . ففى الأزمنة القديمة ابتكرت هذه الفئة من الحروف بإضافة الاشارات الدلالية إلى الحروف أو الجذور الصوتية المستعارة ، وكذلك بإضافة حروف مستعارة إلى الحروف التصويرية .

بيد أن وضع الاشارات الرمزية والجذور الصوتية لم يكن ثابتا منذ البداية ، فكانت هناك عناصر حرة ، بمعنى أن الجذور كانت توضع فى أى مكان فوق أو تحت أو إلى اليمين أو إلى اليسار أو فى الوسط . وحتى توجيه الجذور كانت فيه حرية ، بمعنى أنه ربما يأخذ أى اتجاه يمينا أو يسارا ، أو إلى أعلى أو إلى أسفل أو إلى أى اتجاه كان . غير أنه منذ عهد أسرة شو (١٦٠٠ - ١١٠٠ق.م) بدأت هذه العناصر تتخذ مواضع ثابتة ، فوضعت الاشارات الدلالية إلى اليسار والجذور الصوتية إلى اليمين .

وفى الواقع أن وضع التركيبة بحيث تكون الاشارات الدلالية إلى اليسار والجذور الصوتية إلى اليمين قد أصبحت هى البناء الشائع فى هذه الفئة من الحروف ، ومن ثم

أصبحت هى الأكثر ظهورا بين سائر أنواع التشكيلات . وبناء على بعض البيانات الاحصائية ، كان البنيان الفوقى والتحتى - أى وضع الجذور الصوتية فوق أو تحت الاشارات - يميل فقط نحو ٢٢٪ من جملة التركيبات . أما الوضع فى الوسط أو فى المحيط فكان يمثل ٧٪ فقط . ومن الواضح أن التطور التاريخى لحروف الكتابة الصينية قد كشف لنا عن ميل واضح نحو تشكيل الحروف ، بحيث تكون الاشارات الدلالية إلى اليسار والجذور الصوتية إلى اليمين . ويكون هذا البنيان حاليا كل تركيبات الاشارات الرمزية مع الجذور الصوتية ، ويمثل الغالبية العظمى من كل حروف الكتابة الصينية . ويجب أن تولى عناية خاصة لمدلولات تشكيل وتطور هذا البنيان ، إذ أن ذلك لايمكن أن يكون قد حدث بالصدفة البحتة فى معرض التاريخ .

دور عمليات المخ فى تشكيل التركيبات

نعرض فى هذا القسم من المقال نظرية تفترض أن تطور وتشكيل الاشارات الدلالية يسارا والجذور الصوتية يمينا ، قد تأتى نتيجة للتفاعل بين المثيرات الناجمة عن تلك البيانات والعمليات المخية المتصلة بقراءة الكلمات والتعرف عليها . وربما كان هذا التفاعل بين الحروف والعمليات المخية مستمرا منذ ادخال تركيبات الاشارات الدلالية يسارا والصوتية يمينا . أو بمعنى آخر ارتبطت الحروف الصينية باعتبارها مؤثرا خارجيا مع العمليات المخية أو العصبية بطريقة تسمح بقراءة النصوص وفك رموزها بأقصى كفاءة وسرعة ممكنة . وعلى ذلك فربما كانت تركيبات الاشارات الدلالية يسارا والصوتية يمينا قوة لاعادة الترتيب فى العمليات المخية والعصبية . أو على الأقل ربما كان لها تأثيرها على تنظيم الدماغ فى حالة القراءة .

ومن واقع الدراسات والبحوث الاستقصائية عن تخصص أقسام المخ ، نعرف أن فى كل من العينين تقاطع بصرى يقسم مجالات الرؤية إلى مجال رؤية أيمن ومجال رؤية أيسر . إذ يسقط الضوء فى مجال الرؤية الأيسر من كلتا العينين على الجانب الأيمن من الشبكية فى كلتا العينين ، بينما يسقط الضوء فى مجال الرؤية الأيمن على الجانب الأيسر من الشبكية فى كلتا العينين . ويمتد العصب البصرى من الجانب الأيمن من شبكية كلتا العينين إلى اللحاء المخى لفصوص مؤخرة القذال فى القسم الأيمن من المخ ، بينما يتصل العصب البصرى من الجانب الأيسر من شبكية كلتا العينين بلحاء الفصوص القذالية أو الخلفية من

القسم الأيسر من المخ . وهذا يعنى أن المجال البصرى الأيمن لكلتا العينين يتم معالجته فى النصف الأيمن من المخ ، أو بشىء من التبسيط يكون النصف أو القسم الأيمن من المخ أسرع وأفضل فى معالجة المعلومات التى تصل إلى المجال البصرى الأيسر ، ويكون النصف الأيسر من المخ أسرع وأفضل فى معالجة المعلومات التى تصل إلى المجال البصرى الأيمن .

وكما سبق أن ذكرنا يكون القسم الأيمن من المخ أكثر استعدادا لمعالجة وفك رموز أشكال الصور والصور الرمزية أو الظواهر ، بينما يكون القسم الأيسر من المخ أكثر استعدادا للتعرف على أشكال الكلام والأشكال الصوتية (انظر دو كيرتشوف ، ١٩٨٨) . وعلى ذلك يبدو أن جذور الاشارات الدلالية ربما يتم معالجتها بكفاءة أفضل بواسطة القسم الأيمن من المخ ، وبالمثل يعالج القسم الأيسر من المخ الجذور الصوتية بكفاءة أفضل . أو بمعنى آخر حينما توضع جذور الاشارات الرمزية فى المجال البصرى الأيسر لكلتا العينين ، ربما تتم معالجتها بصورة أفضل مما لو وضعت فى المجال البصرى الأيمن . والمثل يقال عن الجذور الصوتية حينما توضع فى المجال البصرى الأيمن تكون معالجتها أفضل مما لو وضعت فى المجال البصرى الأيسر . وعلى ذلك يبدو واضحا أن تشكيل وتطور تكوينات الاشارات الرمزية والصوتية لابد وأن يكون مرتبطا بالعمليات العصبية أو تقسيم العمل بين قسمى المخ ، أو أن ذلك التكوين يكون نتيجة للمثيرات التى تنشأ والاختيارات المخية .

وفى الواقع أن تطور هذه التكوينات بدءا من المرحلة التى كانت يوضع فيها أى من الجذرين بحرية فى أى مكان إلى المرحلة التى تم فيها تثبيت مكان كل منهما ، قد مر بتاريخ طويل من المحاولة والخطأ أو من الفرضية والاختبار السيكولوجى لأى من قسمى المخ . ولايمكن أن يكون التثبيت النهائى للاشارات الدلالية يسارا والصوتية يمينا قد جاء بالصدفة أو اعتباطا ، بل لابد أن كانت هناك علاقة سببية للصلة بين هذا البناء والتقسيم النصفى للمخ .

بيد أنه يجب ألا ننسى التأثير الذى قد يكون لهذا الشكل من الكتابة على المخ القارئ على مدى تلك الفترة الطويلة من التفاعل والتطور . فربما كان تركيب الاشارات الرمزية يسارا والصوتية يمينا قد عمل كبيئة فعالة وعنصر تعديل ، فرضت ترتيب التقسيم الجانبى على المخ القارئ . أو بمعنى آخر ربما تعرض المخ الصينى القارئ لمثيرات من هذا التركيب

تكفى لأن تشارك فى عملية القراءة العادية . وفى ضوء هذا المنظور يكون لهذا التركيب دوره التنظيمى الذى أداه فى استراتيجية المخ .

العمليات المخية المؤثرة فى تشكيل اتجاه الكتابة والقراءة رأسيا من أعلى إلى أسفل وأفقيا من اليسار إلى اليمين

وباختصار فإن الحقيقة اللغوية الواضحة التى تبدو لنا هى أن يسارية الاشارات الدلالية فى التركيب تدل على المعنى مباشرة ، بينما وجود الجذور الصوتية يمينا يدل على النطق . والمحصلة النظرية لذلك ، وهى أن أفضل وأدق فهم قد يتحقق حينما تكون جذور الاشارات الدلالية متواجدة فى المجال البصرى الأيسر (لأنها بهذه الطريق تتوجه مباشرة نحو القسم الأيمن من المخ الذى يتولى مسئولية فك رموز الظواهر) ، هو الوضع الذى يسمح لنا أن نختبر اجابة السؤال التالى : لماذا تم ترتيب حروف الكتابة الصينية أصلا فى القراءة والكتابة رأسيا من أعلى إلى أسفل ، وأفقيا من اليسار إلى اليمين؟ .

ويدخل فى صلب هذا الموضوع ، أن السرعة والدقة فى الفهم تعتمد إلى جانب الكثير من العوامل على مدى قدرة القارئ على الاستخدام الأفضل لدلالات المضمون بما يساعد على «دخول الكلمات إلى الوعى بواسطة روابط تتأتى مما هو مرئى بالفعل» . (هيواى Huey فى مؤلف هندرسون ١٩٨٢ ص ٣٣٧) . فطبقا لما ذكره هيواى يمكن القراءة من يمين النقطة الثابتة أكثر مما يقرأ من يسارها . «فالكلمات الواقعة فى أقصى اليمين رغم أنها لاتكون واضحة وضوحا كاملا للأنظار ، فإنها تدفع إلى الوعى وتحفظ فى الذاكرة بمساعدة ارتباطاتها بتلك الكلمات التى ترى بوضوح كامل» (هيواى ١٩٠٨ ص ٦١) . وإننى شخصيا أميل إلى الاعتقاد بأن هذا الرأى ينطبق أساسا على قراءة حروف الكتابة الالفبائية . أما مايتعلق بمساعدة الكلمات على الدخول إلى الوعى عن طريق تسهيلات تتعلق بالمضمون ، فهى تتعلق أساسا بالدور الذى تؤديه دلالات المضمون وبخاصة اتصالاتها بدلالة الاشارات اللفظية وموضع الكلمة من الجملة . ومن الواضح أن هناك أسسا ينبنى عليها توقع أو التنبؤ بمكملات الجملة ، مثال ذلك الجملة الأسمية «كوب ماء أو فنجان شاى أو شراب مثلج» وهى بذلك تختلف عند قراءتها بعد فعل يشرب . والمثل يقال عن الدور الذى تلعبه قواعد الدلالية فيما يتعلق بربط المضمون وسرعة القراءة.

فارتباطات الاعراب أو الارتباطات الدلالية تساعد على السرعة والدقة فى القراءة ، وبالعكس يؤدى عدم وجود الارتباطات الدلالية والاعرابية إلى تأخير القراءة وتعويق الفهم.

والسؤال الذى يطرح نفسه هنا هو كيف يمكن للحروف أن تنظم بأحسن شكل : رأسيا أو أفقيا أو خلاف ذلك ، بحيث تؤدى إلى تكوين «علاقات ترابطية بين الحروف الظاهرة للعيان» . ونظرا لأن الاشارات الدلالية وليست الجذور الصوتية هى التى تؤدى أهم دور فى الاعراب والدلالة التى تسهل القراءة بسرعة وفهم ، فإن اتجاه القراء الصينين سوف يتبنى الاعتماد على الترتيب أو السياق ، وبخاصة ترتيب وسياق جذور الاشارات الدلالية. وعلى ذلك يتحقق الفهم الأفضل فقط إذا ماوضعت جذور الاشارات الدلالية بالطريقة التى تجعلها تؤثر مباشرة فى المجال البصرى الأيسر ، وبذلك تواجه عينى القارئ متجهة إلى القسم الأيمن من المخ الذى يختص بالتعرف على الظواهر .

ومن الواضح أنه حينما تتم القراءة أو الكتابة على المستوى الأفقى ، يظهر انفصال زمنى بين الحروف ، لأن تتابع القراءة يحدث فيه اختلال نتيجة لوجود الجذور الصوتية . وحينما تقرأ الحروف رأسيا فغالبا مايكون السياق متصلا . إذ أن الجملة الأفقية ، كما سبق أن أوضحنا ، لاتعكس فيها الجذور الصوتية المعنى ، مما يضطر القارئ أن يبذل ، عن وعى أو بدون وعى ، جهدا لتوصيل أجزاء الحرف نطقا . وعلى العكس من ذلك فإن أفضل سياق ممكن للجذور الاشارات الدلالية التى تحمل فى طياتها دلالات كل حرف على حدة تتأثر من خلال الترتيب الأفقى . فعلى حساب البناء الخاص بالحروف تكون القراءة الرأسية أكثر تأثيرا على تسهيل سرعة القراءة . فإن كل حرف يحتل نفس مسافة الحرف السابق ، وكل حرف له شكل مربع وكل تركيب مقسم بالتساوى أفقيا فى داخل المربع ، والنتيجة أن جذور الاشارات الدلالية التى يوجد أغلبها يسارا يمكن أن تتجمع على اليمين ، ويتبع ذلك أن الارتباط بين الدلالة والسياق يمكن أن يتم على الجانب الأيسر ، وربما يدعم ذلك حقيقة أن القراءة تتم أفقيا على الجانب الأيسر . ويمكننا أن نؤكد أن القارئ حتى لو أدرك فقط الجذور المتجمعة يسارا ، فإنه يستطيع مع ذلك أن يحل رموزها عن طريق التعرف السطحى على المعنى ، ويرجع ذلك إلى أن للجذور الاشارات الدلالية المتواجدة يسارا تعطى الأولوية للتعرف على الظاهرة .

ومع الأخذ بهذا الاتجاه فى القراءة يمكن أن تعرض جذور الاشارات الدلالية على المجال

البصرى الأيسر أولا ، وبذلك يؤدى ظهورها أولا للمجال البصرى الأيسر إلى التأثير على قسم المخ الذى يناسب التعرف على الظاهرة (دوكيرتشوف ، ١٩٨٨) . على ذلك يبدو أن الترتيب الرأسى للحروف مع القراءة ذات التوجه الأيسر ، متفقة مع مازعمه بيرستد عن فوائد المجال البصرى الأيسر بالنسبة لمثيرات الصور المرئية المتماثلة . فإذا ماوضعت الحروف رأسيا بحيث تصطف جذور الاشارات الدلالية إلى اليسار وتبدأ القراءة من اليمين إلى اليسار ، فربما تحصل على أنسب ترابط بين السياق والدلالة والاعراب ، وبالتالى يتحقق أقصى سرعة مرتبطة بدقة الفهم .

وهناك نقطة هامة يجب ألا تغيب عنا هى أن ترتيب الاشارات الدلالية والصوتية رأسيا أعلى وأسفل فى التكوينات بحيث يكون أحدهما فوق الآخر ، تمثل نحو ٢٣٪ من مجموع حروف اللغة الصينية . وهذا البناء يلى مباشرة بناء الحروف بوضع الاشارات الدلالية يسارا والصوتية يمينا . وربما يرجع تكرار هذا البناء بنسبة عالية إلى حقيقة أن وضع الاشارات الدلالية يسارا والصوتية يمينا هو الترتيب الوحيد الذى يسمح بأن تظهر الاشارات الدلالية أمام المجال البصرى الأيسر أولا ، ومع ذلك فإن جذور الاشارات الدلالية تظهر أحيانا فى أسفل .

وباختصار ، جدير بنا أن نستخلص أن توجه قراءة وكتابة الحروف الصينية فى مضمونها لها صلة بالعمليات العصبية النفسية (المخية)؟ أو بالتخصص (المقصود به تقسيم العمل) فى قسمى المخ . أما عن الاتجاه الخاص الذى تكتب به الحروف وتقرأ سواء أكان رأسيا من أعلى إلى أسفل أو أفقيا من اليسار إلى اليمين ، فربما يكون ناتجا عن تفاعل المثيرات التى توجدها الحروف مع العمليات المخية ، أو نتيجة للاختيارات المخية . ويقتضى ذلك أن تركيب الحروف بجذور الاشارات الدلالية يسارا والصوتية يمينا قد أدى دورا هاما فى وظائف الدماغ المعرفية .

العقلية الصينية : من المخ إلى الثقافة

تعطى الخلاصة التى وصلنا إليها بطبيعتها فرصة للتأملات حول دخول الحروف المستعارة ، وبخاصة إدخال التركيبة المكونة من الاشارة الدلالية يسارا والصوتية يمينا فى نظام الكتابة الصينية ، والتى كان لها منذ العصور القديمة تأثيرها الواسع على التعليم ، وعما إذا كان لهذه التركيبات آثارها وردود فعلها على العقلية والبيئة الثقافية الصينية

والمخ الصينى . فربما كانت مسئولية جزئيا عن اسهامات الصين فى الحضارة العالمية .

كذلك يمكن للنظرية الخاصة بتطور هذا التكوين ، والقائلة بأنه ربما كان مرتبطا باحتياجات المخ أو موفيا لمتطلباته ، أن تكون عنصرا لتفسير السبب فى أن حروف الكتابة الصينية قد ظلت مستمرة لمدى آلاف السنين التى خضعت فيها للاختبار ، وهى مازالت قائمة حتى يومنا هذا . ويمكن القول بأن دخول هذه الحروف المستعارة وتكوين الحروف ذات الاشارات الدلالية يسارا والجذور الصوتية يمينا ، والتى بنيت على أساس الحروف التصويرية والتى مرت أيضا بمرحلة بيئية من الحروف المستعارة ، ربما أسهمت بطريقة خاصة فى الحضارة العالمية مثل اسهام استخدام اليونانيين للحروف الساكنة الموجودة فى نظام كتابة اللغة الفينيقية . فقد كان لكل من هذين التعديلين أثره على الثقافة من خلال التأثير على المخ والتأثير على نظام الكتابة .

وبالاضافة إلى ذلك فإن القول بأن اعتماد عملية القراءة ، نتيجة لتعدد الرموز فى الحروف الصينية ، على التفاعل أو النشاط التجميعى لقسمى المخ ، قد تكون انعكاسا آخر لطريقة التفكير الصينية التى تتميز بالتجميع والشمولية .

وهناك قول شائع بأن العلاقة بين اللغة ، والمجتمع ، والثقافة ، والقواعد الاجتماعية ، والأعراف ، والقيم الثقافية المشتقة من هذه العلاقات ، هى التى تكون الأساس الذى يعتمد عليه المجتمع فى وضع وتطوير بنيانه وظواهره الاجتماعية الثقافية ، وأسلوبه فى الحياة وغير ذلك من خواص . ويمكن القول أيضا بأن ثقافة أى مجتمع هى التى تشكل نظام الكتابة فيه تبعا لخواص اللغة ومظاهرها . ويقوم نظام الكتابة بعد ذلك بتحديد وتشكيل الثقافة التى خلقته ، أو على الأقل التأثير على تنظيم هذه الثقافة . ومعرفة القراءة والكتابة كانعكاس للغة تصور البنية الثقافية لهذه اللغة ، وبخاصة نمط التفكير السائد هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نجد أن معرفة القراءة والكتابة كقوة فعالة تقوى وتدعم الواقع الاجتماعى الثقافى . وبخاصة فيما يتعلق بنمط التفكير الثابت فى المجتمع. وفى هذا الإطار تنقل الوسيلة حدودها وتصبح إلى حد ما أداة تشكيل مؤثرة .

وطبقا لهذا الافتراض فإن الحروف التصويرية والحروف الدلالية فى نظام الكتابة الصينية ، والتى نشأت منذ أكثر من ثلاثة آلاف عام ، مازالت محتفظة بصلاتها القوية مع شكلها الأصلى ، وربما كانت بمثابة عامل قوى يؤثر فى نمط الثقافة والفكر ، وتنبثق

عنه عمليات التخصص فى المخ القارئ .

وإذا ما أخذنا فى الاعتبار علاقة التفاعل القائمة بين البناء المتأصل فى نظام الكتابة الصينية والمخ القارئ ، فلابد لنا أيضا من أن نتنبه إلى تأثير أنماط المعرفة فى التفكير . وفى نظام القيم وغير ذلك من عناصر الثقافة الصينية .

وكما سبق أن ذكرنا تتضح الاشارات الدلالية فى الحروف الصينية إما عن طريق الحروف التصويرية أو بواسطة الصور الدلالية . أو بمعنى آخر ترتبط حروف الكتابة الصينية ارتباطا مباشرا فى أغلب الأحيان ، بالشىء أو الفكرة ، ويتم ذلك فى الحقيقة عن طريق تجاوز أية مرحلة وسيطة يكون فيها تأثير للتفكير المجرد والتبرير المنطقى . وينطبق هذا بصفة خاصة على العصور القديمة . فقراء الكتابة الصينية ، بخلاف قراء الكتابة الالفبائية يفضلون موضوع استراتيجيات فك الرموز البصرية المكانية على فك الرموز الصوتية . وعن طريق التوسع ربما تعتبر الصور الدلالية كنوع من المفهوم الدقيق والخيالى والتصويرى . وله إلى حد ما صفة القوة التى تشكل الحدس ، والرؤية ، والكلية ، والاستبصار ، والحس المشترك. ويأخذ الأمر من هذا المنظور يمكن مقارنة الحروف المصورة تصويرا بصريا فى نظام الكتابة الصينية مع الرسوم التى وضعت لأغراض تشكيلية فنية : فالحروف الصينية قد تستثير نفس الاستجابة التى تستثيرها الرسوم فى المخ ، كما أنها تشجع ظهور أنماط مشابهة لها من التفكير .

وبالاضافة إلى نفس الصلة القائمة بين شكل الحروف والمعنى أو الدلالة المعنوية ، توجد أيضا علاقة مباشرة بين شكل الحروف والمفاهيم الثقافية والمنظورات والمعارف العقائدية . بمعنى أن شكل الحروف التصويرية والحروف الدلالية تعتبر فى حد ذاتها ظواهر ثقافية . أما التشكيلات الرمزية فإنها رموز ذات معنى أو هى بالأحرى نظام قيم ، ومنظور ، ومعرفة عقائدية ، وأعراف ، وقواعد اجتماعية . مثال ذلك الحرف القديم دانج (丰) بمعنى الامبراطور يمكن استخدامه للدلالة على علاقة الانسان بالطبيعة . فطبقا للمقولة «يؤدى الخط الرأسى الذى يقطع الخطوط الثلاثة الأفقية إلى اعطاء الحرف معنى الامبراطور» . ففى الأصل تمثل الخطوط الثلاثة الأفقية السماء (الخط العلوى) ، والأرض (الخط السفلى) ، والانسان (الخط الأوسط) . فحينما يقطعها خط رأسى من الوسط فإن ذلك يعنى انسجام الانسان مع الطبيعة . وهذه النظرة إلى العالم كوحدة بين الانسان والطبيعة أو

اعتماد الانسان على الطبيعة ، هى فى الواقع مطبوعة فى ذهن القارئ . وينطبق هذا بصفة خاصة على الأزمنة القديمة ، حينما كانت تشكيلات الحروف التصويرية مجرد صور مرسومة . ومن الأمور الواضحة أيضا حقيقة أن كل فرد فى الأزمنة القديمة كان قادرا على قراءة هذه الرسوم ، ونتيجة لذلك كان لحروف الكتابة الصينية أثرها البالغ على كل الشعب تقريبا .

وفضلا عن ذلك ، ربما كانت تشكيلات أو أشكال الحروف تمثل أفكارا تجريدية أو مفاهيم وقيم ثقافية مجردة ، كانت تساعد فيما سبق على برمجة سلوك الناس ، مثل ذلك الحرف الذى يدل على الزمن «شى shi» ، يبين أنه تحت أشعة الشمس الدافئة تنبت البذور من الأرض . وكان هذا الحرف فيما مضى مرتبط بالمجىء والذهاب أو دورة الفصول الأربعة. والمقصود هنا هو أن على الانسان أن يتلاءم أو يتكيف مع تغير الفصول أو تغيرات البيئة الاجتماعية . ويصور هذا أيضا اعتقاد الناس فى الانسجام بين الانسان والطبيعة .

وبالاضافة إلى هذا المنظور العالمى أدت الحروف التصويرية القديمة إلى انطباع المفاهيم الثقافية التجريدية أونظام القيم الذى يوجه سلوك المجتمع فى العقل الواعى للانسان . ومع أن هذه الحروف لم يعد لها نفس التفسير اليوم ، فإن تأثيرها الماضى مازال ملموسا . مثال ذلك الحرف الذى يدل على «السلام» كان فى الأصل رسما تشكيليا لامرأة تحت سقف خلف باب مغلق راكعة تنظف الأرض . ويقال إن المرأة إذا تولت هذا العمل فى المنزل فإن الاستقرار والسلام سيعم البيت والبلاد . ولايوجد فى الوقت الحاضر من يأخذ بالمعنى الأصلى لشكل الحرف ، ولكن المبادئ الفكرية والفلسفة التى خلفها التراث الصينى المكتوب مازال لها تأثيرها على الصين الحديثة وبخاصة فى المناطق الريفية .

وفى واقع الأمر ، طالما كان للمفاهيم الثقافية ونظام القيم والأعراف والقواعد الاجتماعية التى تضمنتها حروف الكتابة الصينية وظيفتها المحددة ، وأصبحت بذلك جزءا من الرصيد الفكرى فى عقول القراء . وكانت الخواص التى بها ساعدت العقل القارئ على القيام بعمليات التنظيم ، والتصنيف ، وتنسيق المعلومات ، كانت عمليات دقيقة ، وتماثلية ، وشمولية ، وتخيلية ، أكثر منها عمليات تحليلية ، خطية ، تجريدية ،

استنباطية . حقا ساعدت على مدى آلاف السنين ، على تشكيل مانسميه اليوم الثقافة الصينية .

وعلى الرغم من أن العلماء يكونون نسبة صغيرة من السكان ، فقد كانوا دائما متميزين فى صياغة الفلسفة والأفكار التى تكمن وراء أسلوب الحياة الصينية . ونظرا لأن معظم أفراد الأسر الحاكمة فى الصين القديمة كانوا من العلماء . فلا يصعب علينا أن نتصور الدور البارز الذى أداه هؤلاء فى تشكيل الثقافة الصينية .

وربما كنا محقين فى القول بأن العقل غير القارئ كما هو الحال بالنسبة للأمى ، قد تكيف بفعل العقل القارئ . ونكون أيضا محقين فى القول بأن هذه الطريقة المتفردة فى الكتابة، وهذه الأداة المتميزة ، كانت بمثابة الرسالة التى تؤيد فى الواقع القول بأن تعلم القراءة والكتابة الصينية هى نبع الثقافة الصينية .

References

Bentin, S., "Compte rendu sur l'ouvrage: *Right Hemisphere Contribution to Lexical Semantics*" (C. Chiarello, ed.), in *Language and Speech*, 32 (1) 1989, pp. 67–72.

Bersted, C.T., "Memory Scanning of Described Images and Undescribed Images: Hemispheric Differences," *Memory and Cognition*, 11, 1983, pp. 127–136.

Biederman, I. and Tsao, Y.-C., "On Processing Chinese Ideographs and English Words: Some Implications from Stroop-Test Results," *Cognitive Psychology*, 11, 1979, pp. 125–132.

Bogen, J., "The Other Side of the Brain I: Dysgraphia and Dyscopia Following Cerebral Commissurotomy," *Bulletin of the Los Angeles Neurological Society*, 34, 1968–1969, pp. 73–105.

Chao, U.R., *Language and Symbolic Systems*, New York, Cambridge University Press 1968, 1970, 1974, 1980.

Chiarello, C., ed. *Right Hemisphere Contribution to Lexical Semantics*, Berlin, Springer-Verlag 1988.

Cohen, M., *La Grande invention de l'écriture et son évolution*, Paris, Imprimerie Nationale 1958.

Curry, F., "Verbal and Non-Verbal Dichotic Listening Tasks," *Cortex*, 3, 1967, pp. 343–352.

DeKerckhove, D., "Critical Brain Processes Involved in Deciphering the Greek Alphabet," in Derrick De Kerckhove and Charles J. Lumsden (eds), *The Alphabet and the Brain: The Lateralization of Writin*, Heidelberg, Springer-Verlag 1988, pp. 153-320.
Diringer, D., *The Alphabet: A Key to the History of Mankind*, London, Hutchinson 1948.
Gelb, I.J., *A Study of Writing*, Chicago and London, The University of Chicago Press 1952, 1963, 1965, French trans.: *Pour une théorie de l'écriture*, Paris, Flamarion.
Gordon, H., "Hemispheric Aymmetrics in the Perception of Musical Chords," *Cortex*, 6, 1970, pp. 387–398.
Hall, E.T., *Beyond Culture*, New York, Doubleday and Co. 1976, 1977; French trans.: *Au-delà de la culture*, Paris, Ed. du Seuil 1987.
Harrism R., "How Does Writing Restructure Thought?," *Language and Communication*, vol. 9, nos. 2/3 198-9, pp. 99–106.
Hatta, T., "Recognition of Japanese Kanji in the Left and Right Visual Fields," *Neuropsychologia*, 15, 16, pp. 685–688.
"Differential Processing of Kanji and Kana Stimuli in Japanese People: Some Implications from Stroop-Test Results," *Neuropsychologia*, 19(1), 1981, pp. 87–93.
Havelock, E.A., *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton University Press 1963.
Hendersonm L., *Orthography and Word Recognition in Reading*, New York, Academic Press, Inc. 1982.
Hirata, K. and Osaka, R., "Tachistoscopic Recognition of Japanese Letter Materials in Left and Right Visual Fields," *Psychologia*, 10, 1967, pp. 17–18.
Innis, H.A., *The Bias of Communication*, Toronto, Canada, University of Toronto Press 1950.
Jones and Aoki, "The Processing of Japanese Kana and Kanji Characters," in Derrick De Kerckhove and Charles J. Lumsden,. (eds), *The Alphabet and the Brain: Lateralization of Writing*, Berlin Heidelberg, Springer-Verlag 1988.
Kimura, D., "Cerebral Dominance and The Perception of Visual Stimuli," *Canadian Journal of Psychology*, 15, 1961, pp .166–171.
Krashen, S., "Lateralization, Language Learning, and the Critical Period: Some New Evidence," *Language Learning*, vol. 23, no. 1, 1974, pp. 63–74.
— *Second Language Acquisition and Second Language Learning*, Oxford and New York, Pergamon Press 1981, 1983.
Lenneberg, E., *Biological Foundation of Language*, New York, Wiley 1967.
Lin, Y.T., *My Country and My People*, London, William Heinemann Ltd 1935.

Logan, R.K., *The Alphabet Effect*, New York, William Morrow and Company 1986.

Luriam A.R., *Neurolinguistics*, Moscow University Press 1975.

McLuhan, M., *Understanding Media*, New York, The New American Library 1962; French trans.: *Pour comprendre les media*, Paris, Ed. du Seuil 1968.

Milner, B., "Laterality Effects in Audition," in V. Mountcastle, (ed.), *Interhemispheric Relations and Cerebral Dominance*, Baltimore, Hopkins University Press 1962, pp. 177–195.

Russell, R. and Espir M., *Traumatic Aphasia*, New York, Oxford University Press 1961.

Sasanuma, S., "Kana and Kanji processing in Japanese aphasics," *Brain and Language*, 2, 1975, pp. 369–383.

Sasanuma, S., Itoh, M., Mori, K. and Kobayashi, Y., "Tachistoscopic Recognition of Kana and Kanji Words," *Neuropsychologia*, 15, 1977, pp. 547–553.

Tseng, O.J.L. and Hung, D.L., "Orthography, Reading and Cerebral Lateralization," in C. Quing and H. Stephenson, (eds.), *Current Issues in Cognition*, pp. 179–200, National Academy of Sciences Publications, U.S.A. and American Psychological Association, 1984.

Vygotsky, L.S., *Thought and Language*, Cambridge, Mass., The M.I.T. Press 1962.

أندريه مارتينى
André Martinet

الاتصال والانقطاع (أو التفكك)

حتما سيأتى الوقت الذى تميل فيه حتى أفضل العقول وأكثرها معرفة إلى الاستسلام لبريق الثنائية . وعندئذ لن نهتم بتفاصيل مذهب ولكن برؤيتنا للعلاقة بين الانسان والعالم. ودون المزيد من التفاصيل يمكننا أن نقول إن مشكلة الوجود بالنسبة لنا هى العلاقة الثنائية بين الانسان والعالم ، كما لو كنا غير قادرين على تكوين رؤية ذاتية للأشياء لكى ندرك حقيقتها الجوهرية .

عندما اكتشف علماء اللغة أنه يمكنهم عزل الاجزاء أو الوحدات المنفصلة التى تسمى «الأصوات» ، كانوا يميلون إلى مقارنة تفكك تلك الأصوات التى تعكس تفكك الدلالات، فى اتصالها بالخبرة السابقة على اللغة ، هذا الاتصال الذى لم يتكيف كعناصر منفصلة فيما عدا اشارته إلى أية وحدات دلالية فى اللغة المختارة بغرض اتصال هذه الخبرة مع غيرها . فى البداية ليس لدينا إلا كتلة غير واضحة حيث يمكننا ادراك الوحدات المتميزة عن طريق تطبيق شبكة لغوية . وحتى إذا ما أثبتت فى التحليل النهائى ، أنه من الضرورى التشكيك فى الصلاحية العالمية لرؤية الأشياء أو الأحداث يجب أن ندرك فائدتها

ترجمة : د. محمود عبد الرحمن فهمى

فى تجسيد مفهوم الحقائق اللغوية ، وقد لعب هذا المفهوم دورا جيدا فى البحث لفترة من الوقت . بالنسبة للبعض منا على الأقل ، تعكس هذه الرؤية الطريقة التى ندرك بها العالم بشكل منظم ، بحيث تنفصل الحقيقة المدركة عن السياق التى توجد فيه فى نفس اللحظة التى تكتسب فيها اسما .

اسمحوا لى بتقديم مثال توضيحى من خبرتى الشخصية . فى آخر يوم من شهر يولية عام ١٩١٤ ، فى قريتنا الصغيرة فى ساقى ، كنا نشعر بالتوتر الدولى ، الذى انتهى بالتعبئة العامة ، وتعطلت الدراسة ، وجلس التلاميذ والمدرسون فى الحقل المجاور للمدرسة. كنت عندئذ فى السادسة من عمرى . كنت أجلس على الحشائش واجتذب انتباهى نبات بأوراق كبيرة مفلطحة ، وفى تلك اللحظة صاح أحدهم «موز الجنة» ، ولم يكن هذا النبات مجهولا تماما لى ، فلم يكن اكتشافا جديدا ، ولكنه اكتسب وجودا مميزا فى ذلك الوقت فقط بين الحقول الخضراء عندما عزله ذلك المشير عما حوله . ومما لاشك فيه أن جاذبية تلك الساعة هى التى حفرت هذه الحادثة فى ذاكرتى .

يجب ألا نستنتج من هذا المثال أن التآلف مع الاسم فقط يمكن الانسان من تحديد الشىء أو الحدث . إذا قدم لك شخص ما أداة غير معروفة لك ، فإن معرفة وجود ذلك الشىء ستؤدى دون شك إلى استخدام كلمة «آلة» ، بالاضافة إلى الحاجة إلى ايجاد لفظ محدد ليصف تلك الآلة . تلك هى الحاجة إلى وجود «معرف» ليحدد الشىء بدون اضافة جهد على الذاكرة ، ولكن هناك عددا غير قليل من الأمثلة يتحدد فيها معرفة الشىء عن طريق الوعى دون الاعتماد على لفظ يشير إليه . حينما أقوم بحلاقة ذقنى فى الصباح فإننى أدرك تماما وجود مساحة على وجهى تحتاج إلى مهارة خاصة أو أسلوب معين . تلك المساحة فى مخيلتى تحددها قاعدة عظام الفك وتمتد إلى الرقبة فى مستوى الحنجرة . لما [illegible]ى علمى أن هناك اسما يطلق على هذه المساحة فى لغة الحديث الدارج فى النمسا ، ولكننى أقوم بحلاقة ذقنى على مدى ستين عاما دون استخدام هذا الاسم .

ذكر لويس بريتو Louis Prieto أن ادراكنا للعالم يتضمن تكرار الحقيقة القائلة بأننا قادرين على تحديد الأشياء بدقة رغم غياب الاشارات المحددة . وهكذا فإن الكلمات ليست أساسا أو شرطا أساسيا للأفعال ، ويجب أن نتذكر ذلك إذا حاولنا فهم سلوك

الحيوان . بالنسبة للحيوان ، كما هى بالنسبة للانسان ، يظهر لفظ متميز أو «حتمى» كما أطلق عليه سوسور ، بمجرد أن يختفى الدافع أو تختفى الظروف الدافعة إلى فعل ما . على سبيل المثال ، قد تتذكر القطة أنها عندما تنشب مخالبها فى تنجيد الكرسى تثير رد فعل الآدميين من حولها : فسوف يفتحون الشباك وتجد القطة نفسها فى الحديقة .

إذا كان من الواضح أن الكلام المرتب هو أفضل الطرق وأكثرها فاعلية عند تحليل وتصنيف الخبرة ، فإننا لن نستطيع اعتباره الطريقة الوحيدة لتحقيق الهدف . أولا ، هناك نتائج مختلفة للابداع البشرى الذى يؤدى إلى ممارسة عدة أنشطة قد لاتستخدم الكلام فى ممارستها أو القيام بها . دعونا تضرب مثالا بصناعة السلال التى تتضمن عدة أفعال تتم عن طريق التقليد أكثر من الاستماع إلى الشرح .

ولكن هناك إلى جانب ذلك تفككا فى الطريقة الخاصة التى يعمل بها العالم . فمثلا يمكننا مناقشة تنوع الفصائل ، بالتحديد حقيقة أن العلاقات الجنسية تقوم بين أفراد من نفس الفصيلة أو المجموعة . فهناك فصيلة (كابا لوسى) أو الخيول التى توجد وتتوالد ، لأن النوع Equus (اكوس) يتوالد بصورة مطابقة لذاته ، وليس لأن الانسان قادر على خلق فكرة تجريدية تلحظ الفروق بين الأفراد فى الفصيلة الواحدة . قد يبدو لأول وهلة أنه لايوجد سبب لعدم التعرف على الفرق بين الحمار أو الحصان - وهما نوعان قد يتفقان فى الشكل ويختلفان فى الحجم فقط . ولكن فى هذه الحالة تفرض قوانين التوالد نوعا من التمييز الذى تدركه اللغة وتوضحه . وهنا يقوم حسن الادراك بايجاد الكلمات التى تصف هذه الأنواع . نحن نعرف أن نظرية سابير Sapir - ورف Whorf تتناقض مع تلك الرؤية المبسطة ولكنها تتفق مع الفكر الهمبولدى الجديد . ليس هناك شك أن كل مجتمع ينظم عالمه بطريقة تجعله يفى باحتياجاته على أفضل وجه - الحاجات الغذائية ، والتناسلية ، والحاجة إلى الحماية من تقلبات الطقس ، والحيوانات المفترسة ، والقوى الخارقة للطبيعة - وأن اللغة الخاصة به ستفى بكل هذه الاحتياجات . ولكننا لايمكن أن ننكر أن كل هذا يعتمد على البيئة التى نعيش فيها ، والحيوانات والنباتات الموجودة فيها ، وأيضا المعادن والتربة وباطن التربة .

تعتبر العلاقة بين العالم الطبيعى والآثار الثقافية الموجودة فيه علاقة رمزية عالمية . فى

كل اللغات نجد أسماء لكل منهما : أسماء تشير إلى حقائق لم يتدخل فيها الانسان وأشياء من صنع الانسان ونتيجة لممارساته المختلفة البدنية والعقلية . من ناحية ما ، تظهر المادة ، عضوية أو غير عضوية ، فى حالتها الخاصة . ومن ناحية أخرى تكتسب الأشياء والأفكار التى تفهم من خلال غرض ما تستخدم فيه ، معناها فقط من علاقتها بذلك الغرض . وهذا يؤدى إلى قطبين على طرفى نقيض : كما فى حالة كلمة مثل كلمة «موز» وهى تعبر عن شىء مادى فى طرف ،وكلمة «ديمقراطية» وهى تعبر عن شىء معنوى أو مجرد على الطرف الآخر .

التعرف على الموز لايشكل أية مشكلة حتى إذا تغير لون الموز حسب درجة النضج ، لأن الشكل يظل كما هو كما يظل مذاقه ورائحته . تظل العلاقة بين الكلمة والشىء موجودة فى العقل وعندما يظهر شكل الشىء تنطلق الكلمة الدالة عليه ، فالكلمة الدالة تشير إلى الشىء . ولن يتغير مدلول الكلمة بتغير السياق الذى تظهر فيه .

أما ادراك معنى كلمة مثل «ديمقراطية» فإنه لايتم بصورة مباشرة . لايعتبر مفهوم الديمقراطية على أى حال واضحا أو جليا . ربما يكون من الأفضل إذا تم استيعاب هذا اللفظ من خلال ارتباطه المباشر بتعريف ما : «الديمقراطية هى حكم الشعب للشعب» . ولكن هناك فرصة جيدة أن يجد الباحث نفسه أمام كلمة فى عدة نصوص غير واضحة ، قبل أن تتاح له الفرصة لتعلم التعريف المحدد لهذه الكلمة .من الصعب أن نتخيل كيف يمكننا تعلم كلمة «الديمقراطية» بصورة صحيحة ، بينما تحمل الكلمة عدة ايحاءات فى النص . تقع معظم ألفاظ اللغة فى مكان مابين الطرفين الذين ذكرناهما من قبل .

حتى فى حالة اسم فصيلة حيوانية مثل «الحصان» فى اللغتين الفرنسية والانجليزية حين يمكننا التعرف على أنواعها بسهولة ، ولكن ليس من الواضح كيف يمكن للطفل حين يسمع هذه الكلمة فى وجود الحيوان أن يستطيع ربط الكلمة الدالة بالحيوان وليس بشىء آخر متصل بالموقف . من الممكن أن نقول إن الظروف المحيطة تحدد القيمة التى يمنحها الرمز والدلالة للموضوع . والدلالات - إذا ماقصرنا هذا اللفظ على رد الفعل المعين لكل فرد - ستبقى كما هى . ربما يكون هناك أكثر من الظروف المادية الجديدة التى تحيط بالموضوع

وهى مجموعة من النصوص الخاصة بعلم اللغة حيث يقابل الشخص كلمة «حصان» ويكتشف القيم المرتبطة بها بشكل عام .

لايهتم معظم الأشخاص الموضوعين تحت البحث بموضوع اكتشاف المعنى ولكن بتحديد النص الذى ظهر فيه اللفظ . عالم اللغة فقط هو الذى يهتم باكتشاف المعنى . يستخدم المتحدث العادى تعبيرا ما ببساطة لأنه يبدو مناسبا فى موقف معين ، ولأنه يعرف بخبرته أن هذا النص المحدد يجعل المستمع يفهم نفس الشىء . فبالنسبة لكلمة «أحمر» ، حين يقول الشخص «ارتدى ثوبك الأحمر» ، فقد اختار كلمة «أحمر» من بين الصفات الأخرى ، ليس بالضرورة الصفات الخاصة باللون ، لكى يحدد الثوب الذى يريده أن ترتديه ، بالاضافة إلى الصفات الأخرى مثل الأخضر أو الأسود ، فقد يكون الاختيار من بين صفات أخرى للأثواب غير الألوان من قبل الأحمر وليس الطويل ، أو المقلم ، أو غيره . قد يطلب نفس الشخص إذا كان يجلس فى مطعم نوعا من الخمر الأحمر ، لكى يميز بين لونين وهما الأبيض والوردى . هل تعتبر كلمة الأحمر واحدة فى كل من (الثوب الأحمر) و(الخمر الأحمر)؟ إن الاختيار بين الأحمر والأخضر فى المثال الأول ، وبين الأحمر والأبيض فى المثال الثانى ، يجعل منه كلمة أو لفظا خاصا باللون .

إذا سئل هذا الشخص سيجيب دون شك أن الأحمر هو لون الثوب فى المثال الأول وهو لون الخمر فى المثال الثانى . وهذا يفسر عدم اعتبارهما لفظين متماثلين أو متجانسين فى اللغة المتزامنة ، ولكن ومن ناحية أخرى، فإن التركيب اللغوى يختلف مابين «الثوب الأحمر» و«الخمر الأحمر» : فالأولى هى بناء لغوى يتكون من وحدتين منفصلتين ، أما الثانية فهى وحدة بنائية تتكون من جزئين مترابطين . الوحدة البنائية قادرة على استيعاب المزيد من الصفات المحددة ، الخمر لايمكن وصفه بأنه أحمر فقط ، ولكن الخمر الأحمر يمكن وصفه بأنه أغمق أو أفتح . هناك مثال مشابه للوحدة البنائية «لقد رأى لونا أحمر» ، لأحد يرى أحمر أكثر أو أحمر أقل - بالاضافة إلى ذلك ، لايمكن اضافة ظرف إلى تلك الصفة أى لايمكن أن نقول (أحمر جيد) أو (أحمر ردىء) . ماذا يمكن أن يميز شخصية الوحدة اللغوية فى جميع استخداماتها إذا لم تكن الشخصية المرئية للون الأحمر ، والانطباع الذى يتركه حتى فى استخدامه فى كلمة «انظر إلى الأحمر» ، حيث تشير

الكلمة إلى نوع من الغضب أكثر من اشاراتها للون .

ولكن إذا أردنا اضافة صفة مميزة لكلمة أحمر ، هل يمكننا ذلك فى حالة استخدام كلمة منضدة ، على سبيل المثال ، حيث نجد مبررا لذلك فى علم أصول وتاريخ اللغة ، وننكرها فى كلمة «فراولة» حيث توجد الوحدة الأساسية (أى المجانسة التامة) ، وتسمح بوجود احساس مبهم بالوحدة الدلالية التى تتخطى حتى مثل هذا التعدد فى المعانى من قبيل «ثمرة نبات الفراولة» ، أو «احشاء عجل صغير» ، أو أليافة الصغيرة المنثنية وغيرها . يجب أن يعمل عالم المعاجم ، وهو المسئول عن توفير المعلومات ، على ارتقاء السلوك اللغوى أو البديهة للشخص العادى . ولكن عالم اللغة الذى يهتم بدراسة كيفية عمل اللغة لايقتنع برد فعل الشخص المتعلم أو المثقف فيما يتعلق بلغته . يجب أن يتناول بحثه أولا وأخيرا كيف يتأثر الاتصال اللغوى بالمتحدث الذى لا يفكر فيما يحدث داخله فى أثناء عملية التحدث . من الواضح أن الصفات الرسمية للكلمة ذات الدلالة تشكل المبدأ الأساسى للمعانى ولكن دون حرمانها من صفاتها الوظيفية . يستفيد المتحدث أيضا من استخدام اللغة الفرنسية حين لاتتوفر له معرفة تصريف فعل مثل فعل (يذهب) فى اللغة الفرنسية ، تماما مثل المتحدث الذى لايستطيع الربط بين منضدة ومنضدة المطبخ ومنضدة متعددة الأغراض .

يمكننا دون شك فهم الايحاءات التى تتضمنها هذه الكلمات فى كل التكوينات والتصرفات الممكنة . بمعنى الكشف عن المبدأ المنظم لكل هذه المعانى والذى يوازى المبدأ الذى يربط بين الدلالات الموضحة عن طريق الوحدات والأصوات المنفصلة ، أو عن طريق تتابع الوحدات المميزة والوحدات ذات الدلالات بشكل عام . قد يفشل الشكل المتماثل إذا لم يتضمن مجموعة من الدلالات على مستوى عال من التجريد التى نطلق عليها «المشروطيات» أو «الشكليات» (Modalities) ، لأنها لاتقبل تعريفا محددا ، أقصى مانستطيع قوله هو أنها تشتمل على «نهاية فرع» ، أى أنها غير متأثرة بأية مواصفات أخرى أو أية صفات . يدخل ضمن نطاق هذه المجموعة ، عدة أنواع مثل العدد الجمع ، والزمن الماضى ، وظاهرة التحسن . هنا نكتشف مجالا يتميز بالتفكك ، أى يتكون من

عدد محدود من الوحدات التى تتميز عن غيرها من الوحدات فى نفس المجموعة .

أما المجموعة الأخرى من العناصر التى يمكن ربطها (بالاضافة إلى الشكليات) مع المجال النحوى ، فهى الروابط الوظيفية أو المؤشرات . وهذا يتطلب وجود عضوين على الأقل من المحادثة يربط بينهما عدد من الروابط . بحيث يمكنهما، مثل الشكليات ، أحيانا الحصول على درجة عالية من التجريد . فكلمة (إلى) تشير إلى القرب ، وكلمة (من) تشير إلى المسافة . ولكنهما فى نفس الوقت لايمكنهما الهروب من وظيفة اللغة العالمية وهى تقديم مختلف التنويعات فى العالم . حتى إذا بدأنا بعناصر تحتوى فى ذاتها على معان كاملة مثل فوق ، تحت ، بالخارج ، سننتهى باستخدامها كظرف أى من خلال تصميم محدد بوظيفتها كعناصر رابطة .

وهكذا لانستطيع وضع حد لعدد الروابط التى يمكن التعبير عنها ، هناك عدد كبير من حروف الجر التى دخلت اللغة بالاضافة إلى ٦ حروف من اللغة اللاتينية ، و٤ من اللغة الألمانية ، وذلك نتيجة للتوسع الذى حدث فى الكلمات المستخدمة بسبب الحاجة إلى تحسين الاتصال ، كما أدخلت بعض التركيبات اللغوية مثل «فى سياق ...» و«رغم ذلك» و«بدافع الفضول» . حتى إذا لم تعتبر هذه التجربة نوعا من التواصل الدائم ، سابقة على مقابلة مصادر لغة ما ، حيث أن التكامل البسيط قد يوحى بداية تحليل ، فإنها تؤدى إلى تغيير مستمر داخل نطاق المادة اللغوية التى تقدم تعبيرات لغوية . فى مواجهة هذه العملية الخاصة بالتطور سيجد العالم الذى يكون التراكيب اللغوية نفسه فى موقف محير إذا لم يعد إلى المجردات . أى شخص يؤمن أن التركيب الوحيد الممكن هو تركيب حركى (ديناميكى) ، سوف يرفض هذا الحل بعد فحص دقيق لأنواع السلوك المعاصر . وهذا الدارس يعزى نفسه بفكرة ما ، وهى أنه من المستحيل تقليل كمية الدلالات اللغوية إلى عدد محدود الملامح الدلالية .

چـــاك شـــلانجر
Jacques Schlanger

الفيلسوف وقناعه

النبرة الفلسفية

إننى أنطلق مرتديا قناعا

بهذه الكلمات ، فإن رينيه ديكارت Rene Descartes يحدد بالفعل - فى عام ١٦١٩ وهو فى الثالثة والعشرين من عمره - مدخله وولوجه إلى الفلسفة . إذ تراه يكتب فى نص مبكر عثر عليه من بين أوراقه ، وطبع بعنوان «المقدمة» Praeambula مايلى :

«قبل الصعود على خشبة المسرح ، فإن الممثل - أى ممثل - يرتدى قناعا (يتقمص شخصية ما Persona) حتى لايكشف النقاب عن احمرار وجهه . ونفس الشىء يحدث معى ، فعندما أشرع فى الظهور على مسرح العالم - حيث أقف حتى الآن متفرجا فقط - فإننى انطلق أيضا مرتديا قناعا»(١) .

إن ديكارت هنا يصف لنا سلوكا بعيدا كل البعد عن سلوكه هو وحده دون غيره . فعندما يظهر فيلسوف على خشبة المسرح - سواء أكان ذلك بالخطابة أو الكتابة - فإنه يغير نبرته ويجسد صوته ، فهو لايتحدث لمجرد الحديث ، وإنما يخطب بل وأحيانا يتخذ موقف المتنبئ الملهم . إنه يستخدم القناع ليخفى وجهه وجسده ، بل فوق ذلك كله لكى

---

(١) رينيه ديكارت ، المقدمة ، فى المجلد رقم ١ من Oeuvres Philosophiques ، طبعة آلكويه (باريس ، جارنييه ، ١٩٦٣) ، ص ٤٥ .

ترجمة : محمد البهنسى

يغير صوته ويحيله إلى صوت آخر . ان مانسمعه هو صوت رينيه ديكارت ، ولكنه صوت تعرض للتبديل ، والتضخيم ، والمسخ بالقناع الذى يتخفى وراءه ، بشخصية الفيلسوف الذى يريد أن يكونه . وربما تعتبر هذه السطور القليلة التى جاءت فى المقدمة بداية ، بل مدخلا شخصيا جدا لمؤلفاته Oeuvre الفلسفية برمتها ، وذلك فى اللحظة التى يخلف فيها وراءه شخصه هو ذاته ليصبح شخصية متقمصة ، وحتى الآن ، فإن ديكارت شخص متفرد ، لايسائله أحد ، قادر على أن يعبر عن نفسه كما هو بالفعل ، وعلى نحو مايتصور نفسه أن يكون ، بدون أن يتعين عليه أن يرتدى قناعا ، ولكن عندما يؤثر صراحة ورسميا أن يختار حياة العقل ، فإن هناك «أنا» جديدة يتم التعبير عنها من خلال فمه ، ولن يعود - من الآن فصاعدا - مايقوله شيئا خاصا به ، وإنما هو عام وعلنى . فدوره الآن هو أن يقول الحقيقة ، حتى وإن اتضح فى النهاية أنها حقيقة خاصة به هو وحده.

وقبل أن يتحدث من خلال القناع ، فإن عليه أن يرتديه أولا . وماكتابة مقدمة إلا وسيلة لأداء هذا الدور أمام أعين الجمهور ، أمام الملأ - أى مايشبه إلى حد ما تلك الفرق المسرحية التى تدعو النظارة إلى مشاهدتها وهى تضع مكياجها ، وترتدى ملابسها ، وأقنعتها التى سيراها النظارة فيها وهى على خشبة المسرح ، وبذلك تصبح الكواليس جزءا من العرض الذى يشاهده النظارة ، ومن ثم فإن المقدمات التى كتبها الفلاسفة - وهذا ينطبق على المقدمات بصفة عامة وخاصة الأعمال التى تتناول أفكارا ، وعلى المقدمات التى يشرح فيها المؤلف نفسه ومافعله - أمثلة لهذا الأداء العام العلنى ، ألا وهو ارتداء القناع . فهى وسيلة لتبيان ماهو عليه المرء بالفعل ، أو بالأحرى لبيان كيف يريد المرء أن يبدو أمام الناس قبل أن يغير نبرة صوته ، وقبل أن يتحدث باعتباره شخصية Persona وليس شخصا .

وأن مثل هذا النوع من التقنع ليوجد بالفعل فى واحد من أقدم النصوص الفلسفية المعروفة فى عصر فجر الفلسفة ، وهو نص يصور فيه الفيلسوف بارمينيدس Parmenides نفسه لنا وهو يوشك على الظهور على خشبة المسرح ، وذلك فى اللحظة الدقيقة عندما تقدمه «الأنا» الشخصية للقارئ ، وفى الوقت ذاته تنصرف عنه وتنسلخ

منه ، فى اللحظة التى يعلن فيها أن صوتا آخر سيتحدث إلينا من خلاله - صوتا أكثر عمومية ، صوت الحقيقة .

وها نحن أمام مقدمة القصيدة الفلسفية لبارمينيدس التى يقول فيها :

«الأفراس التى تحملنى بعيدا على قدر مايصبو إليه قلبى ، كانت تسرع بى سرعة متصلة ، عندما جاءت بى وحطتنى على طريق الإلهة الذائع الصيت ، وهو الطريق الذى يحمل الرجل الذى يعرف فوق كل المدائن ... وحيتنى الإلهة تحية رقيقة ، وأخذت بيمناى فى يمناها ، وخاطبتنى بهذه الكلمات : «أيها الفتى ، يامن تأتى إلى بيتى فى صحبة سائقى عربات الجياد الخالدين مع الأفراس التى تحملك ، أقدم لك تحياتى ، وليس من سوء الطالع أنك قطعت كل هذا الشوط إلى هذا الطريق - صحيح أنه أبعد مايكون عن خطى البشر - ولكنه طريق الحق والعدالة . ومن ثم ، فإنه خليق بك أن تتعلم كل الأشياء ، كلا من اللباب الراسخ للحقيقة الشاملة ، وآراء الفانين التى لايعول عليها بحق . ولكن مع ذلك ، لابد لك من أن تتعلم هذه الأشياء أيضا ، وهى كيف أن مايؤمن به المرء قد يتغلغل حتما فى كل الأشياء جميعا »(٢) .

وهنا فإن بارمينيدس يشرح نفسه : فهو يبين لنا - مدفوعا بلهفته إلى المعرفة - أن إلهة العدالة تدعوه ، وتأخذ بيده لتقوده وتريه طريق الحقيقة . وتخاطبه قائلة «يا بارمينيدس» . ومن ثم ستتحدث من خلال فمه : فبعد لقائه مع إلهة العدالة يصبح بارمينيدس ببساطة مجرد ناطق بلسان الحقيقة . أى أنه الشخصية أو القناع الذى تتحدث من خلاله الإلهة ، والذى يتم من خلاله التعبير عن الحقيقة . ومن ثم فإننا نجد أن القصيدة تستطرد قائلة : «هلم الآن» وسأخبرك (ويجب عليك أن تحمل معك ما أقوله لك بعيدا بعد أن تسمعه) بسبل التحرى والبحث التى يعتد بها . إن السبيل الوحيد القائم والذى من المستحيل ألا يقوم ، هو سبيل الاغراء (وذلك لأنها الإلهة التى ترعى الحقيقة) » (٢٤٥) . وهذا هو النحو الذى يبدو عليه غالبا فيلسوف ما ، يبدو كرجل يتشدق باسم حقيقة

---

(٢) جـ. س. كيرك G. S. Kirk ، وج. أ. رائين J.E. Raven وم. سكوفيلد M. Schofield ، فلاسفة ماقبل عصر سقراط : تاريخ نقدى مع مختارات من النصوص (كامبريدج مطبعة جامعة كمبريدج ، ١٩٨٣) ، ص ٢٤٣ .

استولت عليه ، اسم حقيقة يسعى إلى امتلاكها .

ولنقارن هذه المقدمة الموغلة فى القدم والغرابة بمقدمة أخرى معاصرة ، وهى تلك الالمامة التى يضعها مارسيل كونش للقارئ فى صدر الطبعة الجديدة لكتابه «التوجه الفلسفى» . حيث يقول : (...) ما الذى يدور حوله هذا الكتاب؟ إنه ليس ظواهرية «العقل» المطلق ، وإنما ظواهرية «عقلى أنا» ، أو الحركة التى خلدت بها إلى الراحة (...) . وقد يقول لى مونتان Montaigne : «إن الشىء الذى تصوره إنما هو نفسك» . ربما ، ولكنه يحدث على نحو لا ارادى في هذه الحالة ، لأن شغلى الشاغل الوحيد هو الحقيقة دائما وليس نفسى أبدا ، ولا أعتقد أننى «نفسى موضوع كتابى» - لحسن حظ هذا الكتاب!! .... ومهما كانت نظرة الفيلسوف شخصية ، فإن ماشاهده بها ليس ذاته أو نفسه (رغم أن قدرا ما من هذه الذات قد يكون منطويا فى نظرته وتأمله) ، وإنما الحقيقة وحدها . وإن مايهمنى ليس الطريقة التى أرى بها العالم ، وإنما رؤيتى له كما ينبغى أن نراه فى الحقيقة . وإن ما أعنيه بكلمة «الحقيقة» ليس هو الحقيقة التى تخصنى ، بل الحقيقة بالنسبة لكل امرئ ولجميع الناس ، بنزاهة وانصاف . ومع ذلك فإننى أجعلها ملكا لى لأنها - فى نظرى - الحق بعينه ، وليس العكس بالعكس»(٣) .

وعلى الرغم من أن كونش Conche أقل صرامة فى معظم النصوص التى تلى هذه الالمامة ، فإنها تتركنا ولايزال لدينا انطباع بأن الشقة بين كونش وبارمينيدس ليست كبيرة أو شاسعة . وذلك لأن الفيلسوف بالنسبة لكل منهما ينتمى إلى فئة الأنبياء : صحيح أنه يتحدث من خلال فمه هو - لأنه لايستطيع أن يفعل خلاف ذلك - ولكنه مملوك أو مأخوذ ، أو لأنه يريد على أية حال أن يكون مملوكا أو مأخوذا ، بروح الحقيقة . وهنا فإن الاغراء واضح وجلى وهو : التحدث فى خدمة شىء ما يتجاوز هذا الاغراء ، بل إنه يمكن القول بأنه حديث لاتنتمى المسئولية عنه إلى المرء الذى ينطق به طالما أنه يأتى من مكان ما ، وطالما أنه لكى تقول الحق ، فإنه يكفى أن ترغب رغبة صادقة وأمينة فى أن تنطق به . ويأتى مثل هذا الحديث من مكان ما . وماعلى الفيلسوف إلا أن يجهر به بدرجة متفاوتة

---

(٣) مارسيل كونش Marcel Conche ، L'orientation Philosophique (باريس : PUF ، ١٩٩٠) ، ص ١٩ - ٢٠ .

من الانجاح حسب مواهبه وقدراته .

إن الفيلسوف الذى يسعى باحثا عن الحقيقة إنما يكتشفها ولايخترعها ، فعندما يعرض فلسفته ، فإنه لايعبر عن نفسه من خلال تلك الفلسفة ، بل بالعكس إنه يبذل قصارى جهده ليتحاشى التعبير عن نفسه من خلالها ، وليجعل نفسه غير مرئية فيها ، ولكى يكون مجرد ناطق باسم الحقيقة التى يكتشفها (فى نفسه ، فيما وراء نفسه؟) . ومن ثم ، فإن النتيجة تكون هى النبرة أو النغمة المجردة التى كثيرا مانجدها فى الكتابات الفلسفية : فماذا تتوقع؟ فلست أنا نفسى ، الفيلسوف هو الذى يتحدث ، وإنما هى الحقيقة تسلك طريقها من خلال فمى ، ونحن جميعا نسلم بأن الحقيقة يحق لها أن تجهر بنفسها .

بل إننى سأقول : يجب على الحقيقة أن تتحدث بنبرة موضوعية لاشخصية ، وإلا فمن عساه ذلك الذى يأخذ الأمر مأخذ الجد؟ . وهنا نجد أنفسنا أمام النغمة التى تصنع الموسيقى .

إن الفيلسوف ويتنجشتاين يبدأ مؤلفه «رسالة فلسفية - منطقية» بسلسلة من التأكيدات القاطعة التى تعطى الانطباع بأن الحقيقة تتحدث من خلال فمه : «إن العالم هو كل ماهو حقيقة واقعة . فالعالم جماع وقائع وليس أشياء»(٤) . وماذا عساه أن يحدث لو أن ويتنجشتاين قد استهل حديثه - بدلا من استخدام نبرة حاسمة وقاطعة - قائلا : «أظن ، اعتقد ، لدى انطباع ، يبدو لى ، أرى ، لعله من الطريف الافتراض (أو أى شىء من هذا القبيل) ، فإن العالم مؤلف من وقائع وليس أشياء ، حتى رغم أننى لاأعرف مايمكن أن يكون هو «الشىء» على وجه التحديد؟ ألا يوجد شىء ما أشبه بالنبرة الملحة والحاكمة والواثقة من نفسها غاية الثقة ، تلك النبرة التى تطمئننا حتى عندما لانقبل مايقال لنا فيها؟ إنها تأمر بطاعة تخيلية مريحة كل الراحة لأنها تتيح لنا نقد الجزئيات إذا مافرض الجوهرى نفسه .

---

(٤) لودفيج ويتنجشتاين : رسالة فلسفية منطقية Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus ، ترجمها د. ف. بيرز وب. ف ماكجينيس (لندن ، روتلدج وكيجان بول، ١٩٧٤) ، ص ٥ .

ولكن هذا هو الوهم . وهو : الاعتقاد بأن الفلاسفة - كبار الفلاسفة ،هؤلاء الذين لديهم شيء ما جديد أو هام أو طريف يقولونه لنا - يكتمون أصواتهم الشخصية ليعلنوا جهرا صوت الحق . ومن ثم ، فإنه لمن خلال أصواتهم الشخصية (التى يجب ألا تختلط بنوادر حول انفعالاتهم وشطحاتهم) نتعرف نحن على هؤلاء الفلاسفة الذين يرتادون مسالك جديدة للفكر - حتى عندما يخفون أو يموهون «ذواتهم» من خلال حيل لغوية أو براعة قلمية ، حتى عندما يسلمون أنفسهم لأسلوب الخطاب «الفلسفى» . إن الفلاسفة - الفلاسفة الاصلاء - هؤلاء الذين لديهم بالفعل شيئا ما يقولونه لنا - يتحدثون إلينا ، إنهم ناطقون باسم أنفسهم ، وأفكارهم ، وآرائهم ، وحدوسهم ، ومعتقداتهم ، ومعرفتهم ، ومشاعرهم ، ورغباتهم ، وشطحاتهم . وإنه لمن واقع تجربتهم الشخصية مع الأفكار نراهم يقدمون الموضوعات التخيلية التى يبدعونها - أى مؤلفاتهم المكتوبة . ومن ثم ، فإن مايتصورونه ويعممونه ويحولونه إلى نصوص ، إنما هو من «شحمهم ولحمهم» ، وإن مايقدمونه لنا هو عالم أفكارهم الخاص بهم في صورة وضعيات فلسفية .

وعندما أقول إن الفلاسفة «الكبار» يتحدثون إلينا من ذواتهم (إذ أن الفلاسفة الأقل شأنا ، الاتباع ، لايملكون أية «أنا» يتحدثون منها) ، فإننى لا أعنى أنهم يتحدثون عن أنفسهم فقط ، بل وفوق هذا كله ، لا أعنى أن أى نص فلسفى يمكن تفسيره تفسيرا كافيا شافيا بالسمات السيكولوجية لمؤلفه - حتى وإن بدا جليا أن هذه العناصر هامة لطبيعة وتكوين العمل وتأليفه . فمؤلفات أفلاطون لايمكن تفسيرها باحساسه الخاص بقيمته الذاتية ، ولا بالحقيقة القائلة إنه تيتم وهو صبى صغير السن ، وإنه كان ينتمى إلى طبقة ارستقراطية آخذة في الزوال . ولاريب فى أن هذه العوامل هامة بالتأكيد ولكنها لاتفسر عمله وتأثير هذا العمل علينا .

وعندما يتحدث إلينا الفلاسفة الكبار والعظام - مبدعو العوالم الفكرية والرواد ، الذين يستكشفون حدودا جديدة للفكر - انطلاقا من ذواتهم ، فإنما يتحدثون إلينا عن أنفسهم ويحملوننا على رؤية عالم يمكن أن يكون عالما ملكا لنا . فهم يمسون أفكارنا ، ولايهتمون بأحوالنا المزاجية أو جوانبنا السيكولوجية قدر اهتمامهم بوضعياتنا الوجودية من

حيث أنها تتصل بمواقفنا الفكرية(٥) : مواقفنا ازاء مايكون ، ومابنبغى أن يكون ، ومايجب عمله . إذ أن هؤلاء الفلاسفة يعبرون تعبيرا انعكاسيا عن مكانتهم الوجودية الخاصة بهم والتى يمكن أن تكون مكانتنا نحن أيضا ، فهم يقدمون هذه المكانة لكى تكون محل نظرنا واعتبارنا ، ويفتحون أعيننا - بفضلهم - على مانكتشفه فى أنفسنا .

دور المقدمات

ولنعد الآن إلى مسألة المقدمات وعلاقتها بالنصوص التى تقدمها . فبالنسبة للقارئ الذى يقرأ مؤلفا بالترتيب الذى يتم فيه تقديم هذا العمل ، وليس بالترتيب الذى تم فيه اعداده ، فإن الفيلسوف يتحدث فى مقدمته عن نفسه ، وعن ماشرع فى انجازه ، وعن ماحدث له فى أثناء ذلك ، وعن مايأمل فى أن يحققه . وهنا نجد أن الفيلسوف يخلق بينه وبين قرائه مساحة من الألفة الشخصية ، إذ يتحدث من «أنا» إلى «أنا» أخرى ، فى دفقة من سعى النوايا الحسنة Captatio Benevolentia التى تثير الدهشة بل والصدمة ، وخاصة فى حالة أولئك الفلاسفة الذين يتحدثون باسم الحقيقة والذين ينبغى أن تكون نصوصهم الحاحية وضاغطة بدرجة كافية فى ذاتها ولذاتها ، بحكم ضرورتها وحتميتها . ولقد أعرب سبينوزا عن ذلك فى غاية الجلاء حين قال : إن الحقيقة هى معيار ذاتها veritas norma sui(٦) - أو ينبغى أن تكون كذلك على أية حال ، إنها ليست فى حاجة إلى أن «تشرح نفسها» . إنَّ فيلسوفا ما ممن ألفوا «التأملات» Meditations ، أو «مقال فى العقل البشرى» An Essay Concerning Human Understanding أو «نقد العقل الخالص Critique of Pure Reoson أو «علم المرح The Gay Science» ، أو «رسالة فلسفية - منطقية - Tractatus Logico Philosophicus ، أو ماشابه ذلك من مؤلفات أخرى ، ليس فى حاجة إلى أن يبرر

(٥) انظر چاك شلانجر Jacques Schlangers Solitude du Penseur de Fond (باريس، كريتيريون ، ١٩٩٠) ، ص ٣١ - ٤٢ .

(٦) ب. سبينوزا B. Spinoza ، الأخلاق ، مستهلة بمقدمة عن تطور العقل البشرى ، ترجمة ويليام هيل وايت ، وراجعته إميليا هتشنسون سيترلينج ، وحرره چيمس جوتمان (نيويورك ، هافنر ، ١٩٤٩) ، ص ١١٤ .

الحقيقة ، ولا في حاجة إلى كسب القارئ وتعاطفه ، إذ يكفى أن يدع العمل يتحدث عن نفسه .

ومع ذلك ، فإن كثيرا من الفلاسفة لايستطيعون مقاومة اغراء تبرير أو شرح أنفسهم ، وإن كان هناك بالطبع بعض الفلاسفة ، بمن فيهم بعض العمالقة ، الذين آثروا ولازالوا يؤثرون تقديم أنفسهم لنا من خلال نصوصهم وحدها فقط ، بدون اللجوء إلى أساليب غير مباشرة مثل كتابة مقدمة أو استهلال . وفضلا عن ذلك ، فإنه يجب ألا ننسى أن ادراج مقدمة ما هو ممارسة حديثة نسبيا ، ولم ينتشر إلا خلال عصر النهضة على وجه الخصوص عندما راح المؤلف يرغب في الظهور بشكل ما وراء نصه . ومع ذلك ، فرغم أن هذا الأسلوب لايتم انتهاجه بشكل عام ، فإن كثيرا من النصوص الفلسفية لها مقدمات تتخفى وراء مسميات مختلفة مثل : توطئات ، استهلالات ، ووسائل ، تمهيدات ، إلماعات إلى القارئ ، وهلم جرا .

وان مؤلفا ما يكتب مقدمة لكى يقدم نفسه على مايريد أن نراه ، وكذلك فإن الفلاسفة الذين يكتبون مقدمات يفعلون نفس الشيء ولنفس السبب ذاته . ومن ثم ، فإنه يجب قراءة هذه المقدمات بشيء من التحفظ cum grona Salis ، وألا تؤخذ دائما مأخذا حرفيا . ومع ذلك ، فإنها لاتزال مثيرة للاهتمام بكل تأكيد إذا مابحثنا وسيلة مؤلفيها - سواء أكانوا فلاسفة أو كتابا آخرين - في أن يحققوا تأثير الذات على مايكتبون .

ولكى يكسب المؤلف ود القارئ وتعاطفه ، فإنه يطلب منه الولوج في أعماق نواياه . فهو يتحدث عن انجازاته وماأصابه من توفيق ، كما يتحدث أيضا عن جوانب قصوره واخفاقاته ، ويدعو القارئ إلى أن يشاطره الصعاب التى تعرض لها ، ويعرب عن رغباته وعن ما يأمله فيما ينتزعه من استمالة القارئ . ومن ثم ، فإن المؤلف - تحقيقا لهذه الغاية - يضع نفسه خارج عمله . متأملا فيه من الخارج وواضعا نفسه أو ذاته بالقرب منه. وعلى ذلك ، فإن النص أو المتن يكون «احترافيا » بدرجة أكثر - كما لو أن الكاتب يغير المستويات ويبدلها ، متنقلا من النص إلى ماوراء النص . وهكذا ، فإن التأثير الذى تسفر عنه هذه العملية الجوهرية هو تحقيق نسبية العمل والتشكيك في أصالته المطلقة : فالكتاب الذى ينظر إليه مؤلفه من الخارج ، الذى يجب الدفاع عنه من الخارج ، يبدى قدرا

من الضعف والهشاشة . وسواء ينتقده المؤلف أو يتباهى به ، فإن العمل المقدم على هذا النحو يظهر من الضعف أكثر مايبدى من القوة : فهو فى حاجة إلى مايقال عنه لكى يبقى، لكى يؤكد نفسه ، لكى يكون ملحا وضاغطا . ومع ذلك ، فعندما يتم التعبير عن الحقيقة، فإن العمل لايكون فى حاجة إلى الدفاع عن قضيته ، ولايكون فى حاجة إلى مقدمة ، إذ أن النص الذى يشعر مؤلفه بأنه مضطر إلى تزويده بمقدمة ، أى إلى جعله مستساغا ومقبولا بالدفاع عن نفسه بالنسبة إلى المتن ، يكون خلوا من الصدق ويتجرد من كل أصالة ، فالنصوص المقدمة ليس لها مقدمات ، فهى مقدمات نفسها .

إن المؤلف يتحدث عن نفسه - منطلقا من ذاته فى المقدمة ، مستخدما أشكالا مختلفة للذات - وجودية ، نمطية ، متسامية . فهو يشرح نفسه ، يدافع عن قضيته ، يتهلل ، يتذمر . وما أن نخلف المقدمة وراءنا ، كثيرا ماتجد تغيرا مفاجئا لنبرة الصوت . فالفيلسوف الذى يتحدث إلينا على انفراد منذ برهة وجيزة ، يختفى مفسحا الطريق أمام شخص ما يدق على رؤوسنا بالحقيقة : ١- إن العالم هو كل ماهو حقيقة واقعة . ١/١- إن العالم هو جماع الوقائع وليس الأشياء ، وهلم جرا (ولنتذكر ماجاء فى مقدمة «رسالة فلسفية - منطقية» المشار إليها آنفا) . فلم يعد الفيلسوف هو الذى يتحدث إلينا ، وإنما هو فكره الذى يعبر عن نفسه من خلاله : فقد أصبح الفيلسوف متحدثا باسم فكره الخاص.

ولاريب فى أن هذا مجرد انطباع ، فإن الذى يحدث بالفعل شىء مختلف جد الاختلاف. ففى المقام الأول ، يؤلف الفيلسوف عمله الذى يبذل فيه قصارى جهده لاخفاء «الأنا» الخاصة به ، بغية تهيئة النبرة الملائمة والحفاظ عليها ، وما أن ينتهى من تأليف العمل ، عندما يسلمه إلى قرائه ، يتذكر بأنه هو الشخص الذى كتبه ، مستعيدا تاريخ وضعه ومادفعه إلى كتابته وما يأمله منه ، وما أصابه من جوانب التوفيق ، وما أخفق فيه من جوانب أخرى . وفوق هذا كله ، فإنه يتذكرنى - كقارئ له - وما يأمله منى وما أستطيع أن أفعله من أجله . وعند هذه النقطة ، يكشف النقاب عن لمحة خاطفة من هذه «الأنا» التى كان يخفيها حتى هذه اللحظة اخفاء شديدا . وبعد أعداد حديثه من مركز السلطة Ex cathedra ، ولكن قبل أن يسلمه إلى يمسك بناصيتى ، ويتحدث فى أذنى مباشرة .

ويخاطب «لوك» فى مقدمة ١٦٨٩ لكتابه «مقال فى العقل البشرى» قارئه كمايلى : «إذا حكمت لنفسك ، فإننى أعرف أنك ستحكم حكما نزيها ، وعندئذ لن يصيبنى ضرر أو أذى مهما كان نقدك . فرغم أن هذه الرسالة لاتتضمن شيئا من الحقيقة التى أقتنع بها اقتناعا تاما ، فإننى اعتبر نفسى عرضة للأخطاء بقدر ما أستطيع أن أظنك أنت كذلك ، وأعرف أن هذا الكتاب لابد وأن يصمد أو يسقط معك ، لابسبب أى رأى لى فيه ، ولكن بسبب رأيك أنت»(٧) .

وبعد هذه المقدمة (أى قبل المقدمة حسب ترتيب التأليف وبعدها فى الكتاب) نرى أن «لوك» – وهو واحد من أكثر الفلاسفة تجانسا وانسجاما – يغير نبرته فجأة ويتحدث بأسلوب أكثر حسما وصرامة ، ويقول : طالما أن «العقل» هو الذى يضع الانسان فوق سائر الكائنات العاقلة ويمنحه التميز عنهم والسيطرة عليهم ، فإنه يكون بلا ريب موضوعا – حتى يسمو قدره – يستحق اجتهادنا فى بحثه» . وبذلك نكون قد جئنا إلى جوهر الموضوع ولبه . فلامجال الآن لمزيد من التدفقات العاطفية والانفعالية ، إذ يرتفع الصوت ، وتتغير النبرة ، ونجد أنفسنا أمام عمل فلسفى جاد لانستطيع مواصلته أو متابعته بهذه المسحة المألوفة ، أو ربما كانت النبرة البعيدة الجديدة – الباردة والمتجردة – مجرد وسيلة لطمأنتنا ولتأكيد أهمية مانحن مقبلون عليه ، واقناعنا بما يبديه من تأكيد الذات والثقة فى النفس، عندما يعرف المرء أن ذاته أو نفسه تنطق بالحقيقة . وحينئذ ينتقل الفيلسوف فجأة من الاستخدام الشخصى والودى للذات فى المقدمة إلى استخدام عملى وفعال فى العمل نفسه، بحيث إذا ظهرت «الأنا» فى العمل ، فإنما يكون ذلك مطلوبا «من أجل المناقشة» .

مقدمتا ويتجنشتاين

المقدمة كانعكاس النص : إن العلاقة بين نص ما ومقدمته تكون مثيرة للاهتمام على نحو خاص عندما لاتكون مجرد ذريعة دفاعية Prodomo Plea ، أو وسيلة لتبرير

(٧) چون لوك ، مقال فى العقل البشرى John Lock, An Essay Concerning Human Understanding ، «رسالة إلى القارئ» (لندن ، مكتبة ايڤرى مان ، ١٩٤٧) ، صفحة – ٢٠ من المقدمة .

الذات ، ولكن عندما تكون معروضة كصدى للنص وانعكاس له - لاتمس الكثير من المحتويات (وإلا فإن المقدمة لاتكون فى هذه الحالة إلا ملخصا أو تفسيرا) وفق النبرة . إذ أن نبرة المقدمة تكتسب نبرة النص ، ومن ثم ، فإن مثال ويتجنشتاين مثال مذهل على نحو مضاعف ، ويحضرنى فى هذا المقام اثنان من مؤلفاته . وهما النصان «المتواتران» المؤثران: «رسالة فلسفية - منطقية» (نشر فى عام ١٩٢١ مع مقدمة يرجع تاريخها إلى ١٩١٨) ثم «بحوث فلسفية» Philosophical Investigations (المنشور فى عام ١٩٥٣ مع مقدمة يرجع تاريخها إلى ١٩٤٥) ، والخط الفكرى الجذرى الفاصل بين ويتجنشتاين «الرسالة» وويتجنشتاين «البحوث» معروف جيدا . فالتعبير المتسم بالثقة فى النفس فى «الرسالة» وتأكيداته الحاسمة والقاطعة تنعكس انعكاسا صادقا فى نبرة المقدمة ، تماما مثلما نجد التردد والتصحيحات وتغيرات الموقف والتبديلات الموجودة فى «البحوث» منعكسة فى المقدمة التى أضافها ويتجنشتاين عندما نشر هذا النص - فى الغالب رغم ارادته .

ويعبر ويتجنشتاين الشاب فى مقدمة «الرسالة» عن نفسه بدرجة عالية من الثقة ، وهو هنا رجل متسم بالاندفاع والتحمس ، يتحدث ويريد أن يكون مسموعا ، والمقدمة شديدة الايجاز ، تزيد قليلا عن صفحة مطبوعة واحدة ، وعلى الرغم من أنها تستحق أن نوردها بتمامها وكمالها هنا ، فإننى لن أعرض إلا عناصرها الرئيسية فقط . وها هو يقول: «ربما لن يفهم هذا الكتاب إلا شخص لديه بالفعل نفس الأفكار المعبر عنها فيه - أو لديه أفكار مماثلة على الأقل»(٣) . وبعبارة أخرى ، فإن هذا الكتاب موجه إلى صفوة القراء فقط . ثم يقول «المعنى الكلى لهذا الكتاب ربما يمكن اجماله فى الكلمات التالية : إن مايمكن قوله على الاطلاق يمكن قوله بوضوح ، ومالا يمكن التحدث عنه ، يجب اهماله فى صمت». وأنا ويتجنشتاين الشاب أعرف مايمكن أن يقال : «ومن ثم ، فإن غاية هذا الكتاب هى وضع حد للفكر أو بالأحرى ، ليس للفكر بل للتعبير عن الأفكار»(٣) .

«إننى لا أرغب فى الحكم إلى أى مدى تتوافق جهودى مع جهود الفلاسفة الآخرين . صحيح أن ماهو مكتوب هنا لايدعى الجدة والابتكار بالتفصيل ، والسبب فى أننى لاأورد أية مصادر أو مراجع هو أننى لا أبالى بما إذا كانت الأفكار التى لدى قد سبقنى شخص

آخر إليها » . والواقع أن هذا القول الممعن فى الجرأة يؤكد درجة هائلة من السلطة والقوة : إننى أفكر بنفسى ، ولست مريدا تابعا أو مقلدا لأحد - وإذا كان ما أقوله ليس جديدا ، بمعنى أن أحدا ما قد سبقنى إلى قوله ، فإن هذا أمر لايهمنى . فهو ، بالنسبة لى ، جديد طالما أنى ، وأنا وحدى الذى فكرت فيه» . وعلى الرغم من أن ويتجنشتاين يستطرد إلى أن يذكر أنه «مدين لمؤلفات فريجيه (FREGE) العظيمة ، وإلى كتابات صديقى السيد/ برتراند راسل Russell .. إلا أنها أسهمت فقط فى «استثارة أفكارى إلى حد كبير» ، مرة أخرى «الاستثارة» فقط ، ولا أكثر من ذلك . ولايقر ويتجنشتاين بأن له أستاذا ، بل ولايكاد يعترف بالأسلاف الذين قدحوا زناد أفكاره .

ثم نأتى أخيرا إلى التقويم النهائى ، وهو تقويم ويتجنشتاين لعمله الخاص به : «إذا كان لهذا العمل أية قيمة ، فإنها تتألف من أمرين : أولهما ، هو أن هناك أفكارامعبرا عنها بين دفتيه ، وفى هذا الصدد فكلما كان التعبير عن الأفكار يتم على نحو أفضل - أى كلما ازدادت دقة اصابة الهدف - كانت القيمة أعظم»(٣-٤) . وهنا نجد أن ويتجنشتاين يحكم على كل من قيمته «كفنان» يعبر عن أفكاره ، وتأثيره على القارئ . ثم يستطرد قائلا : «وهنا ، إننى أدرك تصورى عن بلوغ ماهو ممكن ، لا لشىء إلا لأن قدراتى متواضعة بالنسبة لانجاز المهمة - وربما يأتى آخرون ليقوموا بها على نحو أفضل». وعلى الرغم من ثقة ويتجنشتاين فى نفسه ، فإنه يعتبر نفسه «فنانا» عاديا بذل قصارى جهده على أساس افتراض حدود قدرته . وهو يقبل هذا الحكم بارتياح وسهولة ، لأنه يرى أنه حكم لاينطبق إلا على الجانب «الفنى» Technical لعملية الابداع ، وهو جانب ثانوى ، مسألة متعلقة بالدرجة فقط .

ومع ذلك ، فعندما يأتى الأمر إلى الابداعية الحقة ، إلى الابتكار بمعناه الدقيق ، فإن العبقرية تعرب عن نفسها بوضوح . ويشعر ويتجنشتاين أن هذا أمر يعنيه ويهمه على نحو مباشر ، إذ يقول : «ومن ناحية أخرى ، فإن صدق الأفكار الواردة هنا يبدو لى راسخا وحاسما ولاسبيل إلى انكاره . ومن ثم ، فإننى اعتقد أن نفسى قد وجدت - بالنسبة لجميع النقاط الجوهرية - الحل النهائى للمشكلات . وإذا لم أكن مخطئا فى هذا الاعتقاد ، فإن الأمر الثانى الذى تتألف منه قيمة هذا العمل هو أنها تبين مدى ضآلة مايتحقق عندما تحل

هذه المشكلات(٤) . ويدل هذا التصريح على كبريائه الهائل - بما يدعيه هذا التصريح من تحقيق صدق غير ملموس وحاسم - كما يدل على تواضعه الأصيل من حيث أن مجال الصدق محدود بذاته للغاية ، وأنه ليس الأهم بالنسبة للحياة البشرية .

ولكى يكون لمثل هذا القول المتطرف معنى ، أو بالأحرى حتى لايعتبر صاحب مثل هذا القول الجرىء عقيما ومجديا وخلوا من المعنى ، فإنه لابد لقوله هذا من الاستناد على أساس مفهوم فلسفة تحذو حذو الرياضات ، من حيث يعد امكانية الوجود المؤكد لفلسفة «دقيقة» على غرار هندسة «دقيقة» أمرا مقبولا . وانطلاقا من مثل هذا المنظور ، فإن ادعاء ويتجنشتاين وأمله - مهما يبدوان لنا غير قابلين للتحقيق - لايخلوان من المعنى. وهو يعلن أنه يقتفى أثر فريجيه ورسل ، ولكنه يغامر إلى ماهو أبعد ، متجها نحو مبحث الوجود ontology ، طبيعة ماهو كائن ومايقال عن ماهو كائن . وهذه الوثبة نحو مبحث الوجود ، والأمل فى صدق رياضى - منطقى ، تفزع رجالا من أمثال رسل ، وتمثل جذبا لايقاوم لمفكرين أصلاء يجرؤون على مشابعته ومرافقته ، ألا وهم أعضاء جماعة فيينا ، (Vienna circle) ، الذين يعتنقون مواقفه ويتخذونها أساسا لتأملاتهم ولتحقيق اهتماماتهم الفكرية .

ولننتقل الآن من مقدمة «الرسالة» - وهى بالغة القوة والثقة فى النفس - إلى مقدمة ويتجنشتاين لكتابه «بحوث فلسفية» ، وهى أيضا شديدة الايجاز ويرجع تاريخها إلى عام ١٩٤٥ ، وتتسم بنبرة أكثر شخصية وذاتية من سابقتها ، ولنستمع إلى صاحبها وهو يقول: «إن الأفكار التى أنشرها فى الصفحات التالية هى نتاج بحوث فلسفية شغلتنى على مدى ستة عشر عاما ، وهى تدور حول موضوعات كثيرة : مفاهيم المعنى ، والعقل ، والفرضية المنطقية ، والمنطق ، وأسس الرياضيات ، وحالات الوعى ، والادراك ، وغير ذلك من أمور أخرى . ولقد دونت كل هذه الأفكار فى شكل ملاحظات وفقرات موجزة ، من بينها أحيانا سلسلة طويلة ما إلى حد ما حول موضوع واحد ، بينما أنتقل فى تغير مفاجئ قافزا من موضوع لآخر(٨) . وتصف هذه الفقرة الكتاب بما يحتوى عليه تماما : مجموعة

---

(٨) لودفيج ويتجنشتاين ، بحوث فلسفية Philosophical Investigations ، ترجمها ج.أ.م. آنسكومب ، الطبعة الثالثة (نيويورك ، ماكملان ، ١٩٦٨) ص ٥ من المقدمة .

من الملاحظات حول موضوعات شتى ، يجمع بينها نوع من «التشابه العائلى» ، وهو تشابه نابع من الطريقة التى عالج بها أكثر مماهى فى حقيقتها .

ويستطرد ويتجنشتاين قائلا : «لقد كانت نيتى فى بداية الأمر أن أجمع شتات هذا كله فى كتاب تصورت شكله على نحو مختلف فى أوقات مختلفة . ولكن الشىء الجوهرى كان أنه يجب أن تمضى الأفكار من موضوع لآخر فى تسلسل طبيعى وبدون توقف أوانقطاع» . وهنا نلاحظ أن ويتجنشتاين - حتى هذه المرحلة - يتحدث عما فعله وماكان يعتزم أن يفعله . ثم نراه يعلن عجزه - لأنه لم يستطع أن يحقق ماكان يعتزمه ، فيقول : «بعد عدة محاولات غير موفقة لربط نتائجى مع بعضها البعض فى شكل وحدة كاملة ، أدركت أننى لن أنجح أبدا ، وأن أفضل مااستطعت كتابته لايعدو أن يكون أكثر من ملاحظات فلسفية ، وسرعان مايصيبها الشلل إذا حاولت قسرها على السير فى اتجاه واحد ضد نزوعها وميلها الطبيعى»(٥) .

وهنا نجد أن النبرة شخصية وذاتية جدا ، إذ يعترف ويتجنشتاين بعجزه عن تأليف هذا الكتاب ، عن انجاز ماينجزه فلاسفة كثيرون . ولكن لايجب بالطبع أن نستنتج من الاعتراف أن ويتجنشتاين يعتبر نفسه غير كفء أو تعوزه العبقرية ، بل بالعكس فإن ويتجنشتاين لايزال مقتنعا اقتناعا عميقا بجدارته وعبقريته ، برغم الشكوك التى تنتابه باستمرار . ومع ذلك ، فإن هذه العبقرية من طراز مختلف ، إذ أن أفكاره - كما يقول هو نفسه - سرعان مايصيبها «الشلل» ، عندما يحاول قسرها على السير فى اتجاه بعينه . فالنهج الذى سلكه سلوكا موفقا فى «الرسالة» - وهو اكراه أفكاره على السير فى اتجاه معين - لم يعد ممكنا بالنسبة له . لقد فقد التفاؤل الذى كان يسرى فى «الرسالة» ومقدمتها ، فهو لم يعد يؤمن بأن «مايمكن أن يقال على الاطلاق يمكن أن يقال بوضوح» ، ولم يعد يسلم بالافتراض القائل بأن «مالا يمكن التحدث عنه ، يجب أن تهمله فى صمت»(٣) . وقصارى القول ، فإن الرجل قد تغير ، وكذلك تغير فكره . فلم يعد هو نفس الرجل ، ولم يعد فكره صادقا بعد أن كان «صادقا» فى المقدمة الأولى . فهناك فكر آخر ظهر وتطور ، فكر «أصدق» الآن من الفكر السابق .

إن ويتجنشتاين المفكر يستسلم لفطرته وللتحولات التى اعتملت فى نفسه - سواء

أكانت سيكولوجية أو اجتماعية أو وجودية ، أو أية أسباب أخرى لهذه التحولات - وهو يعرف نفسه ويقبلها ، ولايفعل الآن إلا ماهو قادر على فعله دون أن يقصر نفسه على الدخول فى اتجاهات أو انتهاج أساليب لم تعد اتجاهاته أو أساليبه . فعمله هو محصلة نواياه على نحو نقل هذه النوايا وتقييدها بالوسائل المتاحة له . وهو يقول فى مقدمة «الرسالة» : «إن صدق الأفكار الواردة هنا يبدو لى راسخا وقاطعا ولاسبيل إلى انكاره»(٤) ، ولكن هذا لم يعد هو الحال فى «بحوث فلسفية» وهاهو يقول : «وكان ذلك بالطبع مرتبطا بطبيعة البحث ذاتها ، لأن هذا يرغمنا على الطواف فى مجال شاسع من الفكر ، خطوطه متقاطعة ومتصالبة فى كل اتجاه . وإن الملاحظات الفلسفية الواردة فى هذا الكتاب ، هى - إن جاز هذا التعبير - عدد من مخططات تمهيدية لمناظر عامة تكونت فى أثناء هذه الرحلات الطويلة والمتشابكة»(٥) .

ومن ثم ، فإنه لمن العسير ، بل من المستحيل ، انشاء كتاب محكم البناء ، عندما نحاول ألا نفقد شيئا من ثراء ماهو ماثل أمامنا بمفاهيم وطرق تناول عديدة : «لقد كان يتم دائما تناول نفس النقاط ، أو نفسها تقريبا ، تناولا جديدا من اتجاهات مختلفة ، وعمل مسودات جديدة ، وكان الكثير جدا منها مرسوما على نحو ردىء ، أو كان غير متميز ، ومتسما بعيوب ونقائص رسام ضعيف ، وعندما رفضتها ونبذتها ، استبقيت المستحسن منها ، وهو ماتعين الآن ترتيبه ، وأحيانا اختصاره ، حتى إذا نظرت إليه ، فإنك تستطيع ادراك صورة للمنظر . ومن ثم ، فإن هذا الكتاب هو فى الواقع مجرد ألبوم»(٥) .

وإن طريقة النظر إلى المشهد أو المنظر الفلسفى هى التى تملى وتفرض طريقة تقديمه : فكيف يتسنى لامرئ ما أن يؤلف كتابا محكم البناء عندما لايستطيع إلا أن يقدم زوايا مختلفة حول موضوع يشاهده من كل اتجاه؟ فإذا أخذنا مايقوله لنا ويتجنشتاين فى هذه المقدمة مأخذ الجد ، فإن الانطباع الذى يكون لدينا هوعدم إدراكه لوحدة وجدة مايقوله ، وإن هذه الوحدة وهذه الأصالة يدركهما ادراكا أفضل هؤلاء الذين يخاطبهم ، وهم تلاميذه ومريدوه أيضا . ومهما يكن من أمر موقف ويتجنشتاين ازاء جدة وأصالة ماقدمه ، فإنه يشعر بأنه قادر على وصف العالم فى ألبوم فقط ، فى مجموعة من الصور التى لاتبدو دائما مترابطة ترابطا وثيقا مع بعضها البعض .

وفى موضع آخر ، يقول ويتجنشتاين : «حتى عهد قريب ، كنت قد تخليت حقيقة عن فكرة نشر عملى خلال فترة حياتى»(٥) . وكان ذلك فى عام ١٩٤٥ ، عندما كان ويتجنشتاين فى السادسة والخمسين من عمره ، وكان يفكر تفكيرا كثيرا فى موته ، وكثيرا ماكان يحلم به منذ أن كان شابا ، كما كان يفكر كثيرا أيضا فى نشر عمله بعد وفاته ، بل وحدد بالفعل بعض تلاميذه ومريديه ليكونوا منفذين أدبيين ،وذلك بقصد احتمال نشرها . إنه يقول : «وحتى عهد قريب ، كنت قد تخليت حقيقة عن فكرة نشر أعمالى خلال فترة حياتى» . ثم يستطرد موضحا : «إن هذه الفكرة اعتادت أن تراودنى وتتجدد من حين لآخر ، ويرجع ذلك أساسا إلى ماأرغمت على ادراكه من أن نتائجى (التى كانت أعبر عنها فى محاضرات ، ومنسوخات ومناقشات) التى أسيء فهمها بدرجات متفاوتة وتعرضت للتهوين والتحريف ، كانت متداولة ومنتشرة»(٥-٦) . وهنا نجد أنفسنا أمام فكرة رئيسية مشتركة : وهى أن عملا ما نشأ وتطور سرا دون أن ينشر ، ثم يتم افشاؤه على أيدى من يمكنهم الوصول إليه ، بل - وفوق هذا كله - يتعرض للتحريف والتشويه على أيدى هؤلاء الذين أفشوه ، حتى وإن كانوا لايقصدون الضرر أو الأذى . ومن ثم ، فإن الإثم هنا مضاعف : فالسر لايتم افشاؤه فحسب بل يتعرض للتحريف أيضا فى أثناء ذلك. ويجيء رد الفعل لدى ويتجنشتاين شخصيا موغلا فى الفردية وطبيعيا للغاية ، إذ يقول : «وقد جرح هذا غرورى وكبريائى ووجدت صعوبة بالغة فى التخفيف منه»(٦) .

والآن ، نأتى إلى أهم عنصر فى هذه المقدمة ، وهو الاعتراف : «منذ أربع سنوات ، سنحت لى الفرصة لأعيد قراءة كتابى الأول (رسالة فلسفية - منطقية) وأوضح أفكاره لشخص ما . وبدا لى فجأة أنه يجب أن أنشر هذه الأفكار القديمة والأفكار الجديدة جنبا إلى جنب ، حتى يتسنى قراءة الأفكار الجديدة فى شكلها الحقيقى ، وذلك لايتم إلا بالمقارنة والتقابل مع نهجى القديم فى التفكير ، فمنذ أن شغلت نفسى بالفلسفة مرة أخرى، منذ ستة عشر عاما ، أرغمت على الاعتراف بأخطاء جسيمة فيما كتبت فى ذلك الكتاب الأول»(٦) .

وقصارى القول ، فإن ويتجنشتاين كان قد ضل الطريق فى «الرسالة» ، إذ سلك

الطريق الخطأ ، وهو يعترف بذلك . فما أعلنه فى ذلك الكتاب بأنه «حقيقة» حاسمة وقاطعة ، اتضح فيما بعد أنه مجرد وهم . وهاهو يقول : «لقد ساعدنى فى ادراك هذه الأخطاء - إلى الحد الذى لاأستطيع معه التقدير - الانتقادات التى عرضت لها أفكارى على أيدى فرانك رامساى Frank Ramsay (المولود فى ١٩٠٣ والمتوفى ١٩٣٠) ، والذى كنت قد تناقشت معه فى شأنها فى محادثات لاحصر لها خلال العامين الأخيرين من حياته ، بل والأكثر من ذلك - وهو أمر مؤكد وقهرى - الانتقادات التى أدين بها لمدرسى بهذه الجامعة ، وهو السيد/ بى ، سترافا P. Straffa ، ظل يمارسها - بلا كلل - لأهم وأخطر أفكار هذا الكتاب»(٦) . وقد رأينا أن ويتجنشتاين لايقدم نفسه فى مقدمة «الرسالة» كتلميذ لراسل أو فريجيه ، وكل ماهنالك هو أنهما كانا سببا فى تحفيزه فقط . وكذلك الحال مع سترافا ، فإنه لايؤثر على ويتجنشتاين بل «يحفزه» فقط ، دافعا إياه على التأمل فى أفكاره على نحو دقيق .

وإن كل قول فى هذه المقدمة له دور يقوم به . فبعد مثل هذا الاعتراف الخطير والتأكيد على ماتلقاه من مساعدة فى تحرير نفسه وتخليصها من أفكاره القديمة ثم فى استنباط أفكار جديدة ، يستطرد ويتجنشتاين ليقلل من شأن نفسه ، إذ يقول : «إن ما أنشره هنا ، سيكون له - لأكثر من سبب - نقاط اتصال مع مايكتبه آخرون اليوم . وإذا كانت ملاحظاتى لاتحمل بصمة تميزها بأنها خاصة بى ، فإنى لا أرغب فى أى ادعاء آخر بأنها ملك لى»(٦) . وهذا تصريح معقد ومركب حول أصالة أفكاره الخاصة به . فطالما أنه هو الذى كان ينطق - كما هو الحال فى «الرسالة» - فإن مثل هذا التصريح بتواضعه كان ملائما جملة وتفصيلا . إذ أنه ليس من المفترض أن تحمل المعرفة الحقة أو الصادقة بصمة العقل الذى يكتشفها ويعبرعنها ، وذلك خلافا لما كان يدعيه فى مقدمة «الرسالة» ، حيث يعلن ويتجنشتاين بجسارة رأيه المتعلق بأصالته وابداعيته الخاصة به هو وحده - وذلك فى موضع تكون فيه الأصالة أقل صلة بالموضوع من الحقيقة أو الصدق أو ملائمة لما هو حقيقى.

ومن ثم ، فإن ويتجنشتاين - فى كتابه «بحوث فلسفية» - لم يعد يقدم معرفة حقة أو حقيقية بل نراه يعرض وجهة نظر ، ألبوما ، أو مجموعة من الصور الذهنية . وهنا تلمس

أن شخصية الفنان ، صانع العمل ، تقوم بدور جوهرى ، فما يقوله لنا ويتجنشتاين ليس أنه يعرف أنه ليس مبدعا أصيلا ، بل إنه لايستطيع أن يقدم لنا أى ضمان أو تأكيد بأنه مبدع أصيل . فهو يقول بأن آخرين - فريجيه ، راسل ، رامساى ، ستراقا - حفزوه فقط ، وأن الأفكار التى يعبر عنها هى أفكاره هو ، ولكن من المحتمل أيضا أن ماهو موجود فى الهواء قد تملكه وسيطر عليه رغما عنه ، وأن الأفكار التى يقدمها هى أفكاره فقط لأنه مفعم ومشرب بها مثلما نكون نحن مفعمين ومشربين بما هو سائد فى الهواء . وهذه هى النقطة التى يواجه فيها ويتجنشتاين نفسه بموضوع عبقريته ، موضوع يشعر بأنه عاجز عن تسويته مثلما فعل فى الأيام السعيدة لكتابه «رسالة فلسفية - منطقية» ، إذ أن الرد على هذا الموضوع ، أو الفصل فيه إنما لايأتى إلا من شخص آخر غيره .و هاهو يقول :

«إننى أعلن أفكارى بمشاعر متشككة ومترددة ، وليس مستحيلا وإن يكن ممكنا لهذا الكتاب ، برغم فقره وظلام هذا العصر ، أن يدخل النور فى عقل أو آخر ، إلا أن هذا غير مرجح بالطبع» .

«إننى لاأريد من كتاباتى أن تعفى الناس من مشقة التفكير ، ولكنى أريدها - إن أمكن - أن تحفز المرء إلى أفكار من صنعه .

«وقد كنت أود أن أنتج كتابا جيدا ، ولكن هذا لم يتحقق ، فضلا عن أن الوقت مضى، الذى كنت أستطيع فيه تحسينه»(٦) .

وتختتم المقدمة الوجيزة هذه النغمة اليائسة بتصريح متعجرف يكشف عن تشويه الذات، وهو تصريح يبعد كل البعد عن الثقة فى النفس التى اتسمت بها حياة ويتجنشتاين الفلسفية المبكرة ، فلم يعد ويتجنشتاين هو الشخص الذى ألفناه من قبل ، وهذا ينطبق أيضاعلى ألصق وأوثق جانب من جوانبه ، ألا وهو فكره .

لقد تغيرت أفكار الفيلسوف وعقائده ومذهبه : أصبح ويتجنشتاين الأول ويتجنشتاين الثانى . فماهى الاستنتاجات التى يمكن أن نخرج بها عن نظريته المبكرة ، النظرية التى عبر عنها فى «الرسالة»؟ هل لنا أن نستنتج أن ماكان يبدو له حقيقيا فى ١٩١٧ قد أصبح زيفا بحلول عام ١٩٢٦ ؟ أم أن ويتجنشتاين الثانى - فى عام ١٩٤٥ - عند المقارنة بين نظريتيه - يعتبر «الرسالة» زائفة و«بحوث فلسفية» صادقة ، أى تتلاءم على

نحو أفضل مع الحقيقة الواقعة ؟ بل وإذا ماسلمنا بالفرضية المضادة للواقع وهى لو أن ويتجنشتاين الأول كان قد واجه هاتين النظريتين فى عام ١٩١٧ ، فهل كان سيفضل النظرية الثانية الواردة فى «البحوث» ، والتى تعنى أن إحدى هاتين النظريتين «أصدق» بطبيعتها من الأخرى؟ .

إن هذا التساؤلات هامة جدا لا بالنسبة لقبول عمل ويتجنشتاين فحسب - وهذه مشكلة بالغة الأهمية بذاتها بالفعل - وإنما لأنها تكتسب أهمية أعم وأشمل عندما يكون عمل امرئ ما متسما بالتكرار إلى الحد الذى يصبح معه بلا فائدة أو اثارة للاهتمام . إن ويتجنشتاين «بحوث فلسفية» مختلف عن ويتجنشتاين «رسالة فلسفية - منطقية» ، وكلا النظريتين مرتبطة بصاحبها كما لو أن هناك مؤلفين اثنين مختلفين ، ولكن أيهما هو ويتجنشتاين الحقيقى؟ فهل هو مؤلف «الرسالة» الذى جذب وراءه أعضاء «جماعة فيينا» (uienna urile) الذين ليس لديهم شىء فيما بعد سوى الاحتقار والازدراء لما يعتبرونه التخيلات الجامحة لويتجنشتاين الثانى الذى سيفرغ من كتابه «بحوث فلسفية»؟ أم أنه ويتجنشتاين الثانى ، ذلك الرجل الذى يكشف سبلا جديدة لتحليل اللغة؟ .

ربما يتعين علينا النظر إلى هاتين النظريتين على أنهما فرضيتان فكريتان أنتجهما رجل واحد فى مرحلتين مختلفتين من حياته : إحداهما تثير اهتمام مجموعة من الرجال ، والأخرى يتبناها ويوسعها طائفة أخرى من التلاميذ والمريدين . ومن ثم ، فإنه يتعين علينا ألا نشغل أنفسنا بتغير آراء الفيلسوف ، بل بموقفه ازاء هذا التغير ، ازاء النظرية التى تخلى عنها والنظرية التى يفضلها الآن ، مدركا تمام الادراك بأنه قد تخلى عن الأولى من أجل الثانية ، من حيث أن كلا منهما من «ابتكاره وصياغته» . فإذا كانت النظرية الأولى لم تعد صادقة ، فماذا عساه أن يأمل أن تكون النظرية الثانية ، وبدلا من التحدث عن صدق النظريات الفلسفية - وهو بحث وتحقيق من شأنهما أن يثيرا مشكلات كثيرة - يجب علينا أن نبحث وننظر فيما تنطوى عليه النظريات نفسها من فائدة لنا : جدواها ، وقدرتها على التفسير ، والآفاق والسبل التى تفتحها أمامنا؟ إن تغيير النظريات لايعنى تغيير الحقائق ، وإنما هو يعنى - كما عبر ويتجنشتاين عن ذلك بذكاء شديد - تغيير وجهات النظر وزواياها ، بل حتى تغيير مسرح الأفكار أو منظرها العام ووصف هذه

المتغيرات . فإنه يتم استبدال النظرية ، أية نظرية ، عندما لايعود مفادها غير مقنع مهما كانت أسباب ذلك .

ولقد آثرت أن اختار ويتجنشتاين مثالا كذلك - على وجه الدقة - بسبب التغير الجذرى والحاد الذى طرأ على توجهه الفلسفى ، وبسبب الطريقة التى تعكس بها كل من مقدمتيه هذا الاختلاف فى النص الذى يقدمه كل منهما . ولاريب فى أن ويتجنشتاين ليس هو الوحيد الذى أحرق أصنامه التى صنعها بيده لنفسه ولعبادته . ومن ثم ، فإن هذا التغير الذى يبدو جذريا والذى طرأ على تفكيره ، ينبغى ألا يسفر عن دهشة لنا لامحل لها ، بل يجب أن يؤكد الحقيقة القائلة بأن هاتين النظريتين كانتا وسائل للتفكير ، أتيحت الفرصة خلالها أمام «الأنا» الفكرية لويتجنشتاين لكى تعبرعن نفسها بكل حرية تامة وباخلاص ونية حسنة .

وهكذا ، فإن حقيقة أن ويتجنشتاين «بحوث فلسفية» لم يعد مالكا «للصدق الحاسم» أو «الحقيقة القاطعة» أكثر مما كان عليه ويتجنشتاين «رسالة فلسفية - منطقية» الذى - على حد قوله هو نفسه - لم يعد بالقطع فى موقف للصدق ، موقف للحقيقة ، فإن مايعبر عنه الفيلسوف من خلال مؤلفاته هو أفكاره وثقافته ومواهبه وأحلامه - وليس الحقيقة المطلقة ، وإنما الحقيقة كما يراها هو أنه القصور دون التسامى أو بلوغ المطلق بلوغا مباشرا ، وسوف تظل هذه هى القضية دائما .

اريك ميشــولان
Eric Mechoulan

معيار الفن :
بين كانط وويتنجشتاين*

بداية ، لا اعـتـزم المقـارنة بين «الأخـلاق» ethcs عند «كـانـط» Kant وعـنـد ويتنجشتاين Wittgenstein ، أو بين الأسـاس الكانطى المطلق الذى يبـدو أحـيـانا فى تأملات ويتنجشتاين . كما لا أنوى أن أتناول تاريخ الفلسفة فى هذا المقال (ومن ثم ، فلن أحاول التعـرض لعـلاقة «الجمـالى» esthetic بما هو «غـــائى» Teleological أو «أخلاقى» Moral فى فلسـفـة كـانط ، أو عـلاقـة الفن باللغـة العـادية فى فلسـفـة ويتنجـشـتـاين) . ورغم أن هذا لايخلو من فـائدة ، بل على العكس تماما ، إلا أننى أوثر المقارنة بين مـلاحظات أحدهما ومـلاحظات الآخر لكى نجيب عن سؤال محدد ، وهو : لماذا يقال إنه يمكن ألا تكون هناك قواعد للفن؟ أو إذا شئت مزيدا من الدقة ، القول بأن القاعدة الوحيدة هى ألا تكون هناك قواعد؟ ماالذى يرخص للفن ويجيز له أن يعبث بالقواعد؟ .

لنبدأ بهذه الملاحظة التـالية : ان مـايبدو أنه يصدم الحس المعاصـر صدمة بالغة العمق بشأن فلسفة الجمال الكانطية يتصل اتصـالا وثيقا بلجوئها فى نهاية المطاف إلى البداهة أو الحس المشترك Common Sense وهذا هو مـايمكن ادراكه ومـلاحظته فى كـتـاب صدر مؤخرا ، يلفت النظر إلى مشكلة القيمة :

* أود أن أعرب عن شكرى لفنسنت ديكومب على قراءته الواعية لهذه التعليقات .

ترجمة : محمد البهنسى

«..... إذا لم تعمل الملكات المعرفية لدى كل شخص فى نفس الاتجاه ، لأصبحت موضوعية المعرفة نفسها عندئذ غير ممكنة ..... ومن ثم ، يجب أن يكون هناك آلة معرفية Knowing Machine عامة وشاملة ، وإلا فإن مذهب الشك سيكون على صواب .... ويتضح من تعقد وتهافت ما انتهى إليه «تحليل الجميل» أن كانط يعترف بطبيعة الحشو والتكرار التى تتسم بها عملية البرهنة كلها ..... فإن الادعاء بأن الاحكام المعتمدة على الذوق تتمتع بالصحة والصواب على نحو عام وشامل هو فيما يبدو أمر يتعذر تبريره»(١).

ومن ثم ، فإن عرض الحجة الكانطية على هذا النحو يبدو متهافتا ولايستحق أن يأبه به المرء . ولكنها فى واقع الأمر قد عرضت على نحو مبسط ومحرف لدرجة تبدو معها غير مثيرة للاهتمام . وإن المرء ليخامره شعور بأن هيرنشتاين - سميث ترفض مبدأ البداهة أو الحس المشترك طالما أنها تؤكد على احتمالية القيم ، وهى احتمالية مستعصية الحل . ولكن لابد من أن نفهم أن كانط يحاول فى الحقيقة أن يفكر من منطلق مشروعية ماهو محتمل ومن منطلق البداهة أو الحس المشترك فى ذات الوقت : ومن ثم ، فإنه إذا كان يظاهر فكرتين رئيستين متناقضتين ظاهريا ، فإنما لايرجع ذلك إلى جهل أو اساءة فهم إحداهما لصالح الأخرى . إن الحجة أو المقولة فى الواقع أكثر دقة وخفاء من أن تدركها هيرنشتاين - سميث فيما يبدو . وفضلا عن ذلك ، فإن التحدث عن «آلة معرفية» هو ببساطة أن نفهم كانط - الذى يريد على وجه الدقة أن يفكر من منطلق نظام عضوى Organism (من حيث صورته الغائية) وليس من منطلق نظام آلى Mechanism ، أى من حيث مشروعية ماهو محتمل وليس آليات الضرورة - وهو فهم خاطئ فإن ماقد يكون مشتركا لايتألف فى الواقع من وحدة وتكامل عمليات ملكات المعرفة(٢) ولا من «حس خارجى» ، وإنما يتألف من ذلك المعلول أو «الأثر Wirkung الناجم عن النشاط

---

(١) بربارا هيرنشتاين سميث Barbara Hermstein - Smith ، احتمالية القيمة : منظور بدل للنظرية النقدية ، كامبردج ، ماسا شوستس ، مطبعة جامعة هارڤارد عام ١٩٨٨ ، ص ٧٠-٧١ .

(٢) هذا هو بالضبط التفسير الذى رفض : فعمليا قد نظن بوجود موافقة تامة على الاحكام الجمالية .. ليس بسبب تصور المرء لوجود نوع من المبادئ البدهية وراء هذه الموافقة وهو الحل الصائب ، ولكن لأن المعروضات رتبت بالمصادقة على نحو متسق وهو مايطلق عليه اسم الحيلة أو الذريعة» (٥٧) . عمانويل كانت «نقد الحكم» ك. ڤورلندر (محرر) هامبورج . .

الحر لملكاتنا المعرفية» . ومن ثم ، فإن المسألة : (١) مبدأ العمل على نفس المستوى مثلما تفعل الملكات المعرفية التى هى - فى عموميتها - كلية وشاملة وفى نفس الوقت ذاتية ، ثم (٢) مبدأ من حيث أنه معلول أو أثر فقط ، ثم (٣) أن هذا المعلول أو الأثر لاينبع من الممارسة المعتادة لملكات المعرفة بل ينبع من نشاطها الحر المتبادل فيما بينها . فإذا حدثت مشكلة ما ، فإنه لايجب التعبير عنها من حيث علاقتها بنظام آلى لا إرادى ، وإنما كعملية لأفكار ومفاهيم النشاط الحر وحرية الارادة .

وقبل أن نقتنع بهذا ، يجب أن نبرز نقطة أخرى ، وهى أن مبدأ الحس المشترك كما يؤكد كانط يمكن أن يكون جزءا أساسيا لاحتمالية التجربة - وعندئذ فإنه يكون ملكة أصيلة وفطرية للانسان - أو مجرد نظام آلى تعديلى لغايات أكثر سموا ورفعة مما يجعل الملكة المعرفية شيئا لايزال خاضعا للاكتساب (Zuerwerbenden) وبالتالى يكون مصطنعا (Kunstliche) ، ثم يأتى كانط إلى الجانب التعديلى ، وهو أن البداهة أو الحس المشترك فاتحة للمستقبل ونتاج للفن على حد سواء ، وأننا نفترضها - بشىء من حيل التفكير - فى كل حكم متعلق بالذوق . ولكن كيف يتسنى لهذا الأمر أن يجعل نفسه محسوسا ؟ ان التحليل الكانطى كله تقريبا يعتمد على النزعة العملية الواقعية Pragmatism : فهو يبحث ويتأمل مانقوله ، والافتراضات الكامنة وراء بعض الأقوال وغيرها ، وظروف الاستخدام وكذلك ظروف الاحتمالية ، ثم يخلص إلى الاستنتاج القائل بأنه لكى يكون أى حكم ذوقى مقبولا يجب علينا أن نسلم ببديهية ما ، نستطيع أن نؤكد سمتها التعديلية فقط(٣) ولكن نظرا لأن كانط يقول بأن هناك مشكلة متعلقة بالمشروعية فى هذا الصدد ، فإن الناس يعتقدون فيما يبدو أن تفكيره نفسه لايتمتع بأية مشروعية ، وذلك لأنه يرى أن الأساس يمكن أن يكون تعديليا (تنظيميا) ومصطنعا على السواء (أى من نتاج فن الانسان) ، ومن ثم فهم يميلون إلى افتراض أن حجته كلها متهافتة وبلا

---

(٣) بربارا هيرنشتاين سميث هى صاحبة هذه الاثارة المنطقية ، لكنها قللت من أهميتها تحت ستار «تاريخية المصطلح اللغوى» (وبالتالى الحدس اللغوى) ، وعشوائية الاستعمال حرمت هذه الملاحظات من أى نفوذ معرفى ، بشأن فعالية «علم القيم» . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن مناقشات السيدة هيرنشتاين كلها - والتى تثبت قيمة الاحتمالية وحقيقة أنها لامفر تمنع بيان بقيمة الحقيقة ، سوف تصبح بلا طائل .

أساس ومصطنعة (براعة خالصة) .

وطالما أن فى الأمر براعة ، فلننظر الآن ما إذا كان الفن يساعدنا فى فهم أى الأجزاء يدخل فى نطاق النشاط الحر ، وأيها يدخل فى عداد حرية الارادة ، وهنا نجد أن كانط - فى الفقرة ٤٣ - يعرف الفن ويحدده بصفة عامة ، ويميز بينه وبين الطبيعة والعلم ، وكذلك العمل .

فبالمقارنة إلى الطبيعة ، وهى فاعلة ومسببة بصفة عامة (agere) ، فإن الفن بناء وانشاء (Facere) ، ولكنه بناء وانشاء لاينتجه إلا الحرية ، أى بالقصدية والتعمدية intentionality ، فإن : «تصوير ماهو كائن يجب أن يكون قد سبق حقيقته الواقعة فى العلة التى تسببه ، بدون أن تكون هذه العلة قادرة على التفكير فى المعلول على وجه الدقة» - أى أن القصدية أو التعمدية هى اختزال للزمن ، وهى التى تفكر فى اللحظة الحاضرة فى المعلول أو المسبب المستقبلى ، ورغم ذلك دون القدرة على الحكم على جدواه وفاعليته وذلك لأن الزمن اللازم لابتداعه هو الشىء المفتقر .

وبالمقارنة إلى العلم ، وهو المعرفة والقوة معا ، فإن الفن معرفة بدون قوة أو سلطة : «فالذى يصنع الفن ويؤلفه هو فقط ذلك الذى لايمتلكه المرء - المهارة (أو كيفية عمل الشىء Geschicklichkeit) فى انجاز شىء ما - حتى وإن كان المرء على دراية تامة به» . ومن ثم ، فإن الفن لايكون إلا كفاءة بدون أداء يمكن تحقيقه .

وبالمقارنة إلى أية حرفة مدفوعة الأجر ، والتى تجذب المرتزقين حتى وإن كانت كريهة ، فإن الفن يوصف بأنه متحرر لأنه لاينجح إلا كلعبة فقط ، «أى كنشاط مستحب فى ذاته». ولايقول كانط إن الفن لايستحق الأجر ، وإنما يقول أن غائيته لاتتطلبه ، فالعمل الحرفى يتسم بالاغراء ، لأن هناك شيئا يجنى من وراء نشاطه (المال) ، بينما الفن نشاط مستحب فى ذاته ، بغض النظر عن أى شىء آخر .

أما أن هناك النزعة إلى جعل الانسان مركزا للكون anthropocentrism فى التمييز بين الفن والطبيعة ، فهذا أمر لاريب فيه ، غير أن الفائدة أو المنفعة كامنة فى هذا التوكيد الزمنى للاختلاف . وينطبق نفس الشىء على التمييز بين الفن والعمل الحرفى ، إذ أن الفصل بينهما ليس بهذه البساطة (ويلاحظ ذلك كانط نفسه) ، ومع ذلك فإنه يبرز هذه الخاصية التى يتمتع بها الفن ، وهى خاصية الاستقلال النسبى لغاياته . على أن الفارق أو

الاختلاف الذى يبدو أغرب من هذا كله ، هو فارق الوسط أو المحيط milieu ، إذ يتوقع المرء فى الواقع أن الفن محدد ولالبس فيه ، وأنه شىء لايعتمد على درجة الكفاءة والمقدرة ، وإنما يعتمد على الأداء . وإذا كان التحليل الافلاطونى للمحاكاة mimesis ، فى الكتاب العاشر من «الجمهورية» يعتمد بالتحديد على الحقيقة القائلة بأن هناك أداء بدون مقدرة ، فهل يمكن القول بأن الموقف الكانطى هو عكس ذلك حقيقة؟ إن الموقف الكانطى ليس كذلك فى الواقع ، فالفنان عند أفلاطون يعرف ماهى صورة أو مثال السرير، ولكن كل مايستطيع أن يفعله هو أن يصنع صورة من صورة السرير ، أى أنه لايتمتع بمهارة الصانع الماهر artisan ، أو بالأحرى ، بمهارة خالق الكون (demiurge) . وإذا كان الفن يحدد بحق بأنه أسلوب فى التنفيذ ، تكنيك ، فإنه أسلوب ينطوى على قدر من المعرفة : فمهما كان الشاعر ضليعا فى التاريخ أو علم النفس أو المنطق ، فإن قصيدته ليست من عمل متخصص فى التاريخ أو علم المنطق ، أو علم النفس ، أو روائى ، رغم أن الشاعر قد يتحدث كطبيب ، ولكنه حتما سيواجه الاعدام لو بدأ فى ممارسة تقديم الاستشارات الطبية (ان عصر Sganarelle ، عندما كان مجرد ارتداء الزى الرسمى للمهنة كافيا لأن يجيز وصف الدواء للمرض ، قد ولى منذ أمد بعيد - على الأقل من الناحية القانونية) . وأخيرا ، فإن مشكلة الفن هو أنه ليس فى حاجة إلى المشروعية لممارسة مالديه من معرفة . ويسوق كانط مثالين فى شكل ملاحظات أو مذكرات يوضحان هذه المشكلة إذ يقول لنا ، مفضيا بما فى نفسه : إن الرجل العادى فى بلاده يعرف أن مشكلة بيضة كولومبس «ليست فنا وإنا هى علم فقط» بل وايهام ، ومن ناحية أخرى ، فإن نفس المواطن من أبناء بلدة كانط «قد لايتردد فى أن يصف مهارة السائر على الحبل المشدود بأنها فن» ، فأين إذن يوجد الفرق أو الاختلاف؟ ان السائر على الحبل المشدود يلعب فى حالة من عدم الاتزان تتجدد على نحو مستمر ، بينما نجد أن المخادع أو الايهامى - أو كولومبس ومعه بيضته - يفرض الاتزان أو الاستقرار على شىء لم يكن يتمتع به ولايملكه من قبل ، ويبرز هذا المثال - الذى يعكس لنا صدى لفلسفة نيتشه - عدم الاتزان العميق للموقف ، كما يبرز متعته ألا وهى : خلق الاتزان من خليط مشوش من اختلالات مستمرة لاتتوقف .

وإذا كان الفن معرفة بدون قوة ، فإن المرء فى وسعه أن يتخيل الافتقار إلى التوازن فى

عدم اقتران المعرفة بالقوة : إنها ضرورة أو حتمية العلاقة التى تفتقر إلى احتمالية استخلاص بعض ماهو واقعى أو فعلى مما هو كائن وموجود ، ومما يدعو إلى المفارقة هو أن هذا يفترض نوعا من الحذر الحسى حينما نقيم الأخلاق نفسها - وما النزاهة أو التجرد إلا اسم آخر لهذا الحذر . ولكن ماهو هذا الحذر؟ وماالذى يبرزه ويؤكده؟ وماهى ضرورته؟ .

لابد من الاعتراف أو التسليم بأن مشروعية الحس المشترك (البداهة) لاتقوم على أساس مجرد اتفاق فى الرأى مستمد من التجربة العملية ، ولكنها فى واقع الأمر قائمة وموجودة فى لب لباب نشاطاتنا ، على مستوى قواعد وأصول تصرفاتنا وأفعالنا . وإذا لم يكن الحس المشترك نتيجة لأحكامنا ، فإن فعل الحكم ينطوى من ناحية أخرى على فكرة الحس المشترك ويتضمنها ، فعندما نحكم على لون ما بانه «أخضر» - مثلا - فإن الشىء الهام هنا هو إدراك أن هذا قرار اتخذته فى الوقت الراهن ذات اعتادت اتخاذ القرارات ، واعتادت أن يكون لديها مفاهيم الألوان ، حتى تعبر عن انطباعاتها . غير أن هذا الحكم لايكون سليما أو مشروعا إلا فى ظروف معينة فقط ، فنحن لانعتاد القول «هذا لون أخضر» في كل مرة نصادف فيها اللون الأخضر ، وإنما نقول ذلك فقط فى حال ما إذا كان هناك شك فى اللون ، أو فى حالة ما إذا كان السائق لم ير تغير أضواء الوقوف ، أو فى حالة ما إذا كنا نحاول تعليم مفهوم لأحد الألوان ، إلخ ، وإننا لانتعلم شيئا بمجرد الاشارة أو الرجوع إلى الاجماع فى الرأى ، وإنما نتعلمه كعملية لأحكام وقرارات بعينها تقدمها لنا الأحداث حالة بحالة ، ومع ذلك ، فإن عملية الحكم ذاتها تفترض سلفا جدوى وفائدة وجود اجماع فى الرأى . وكما يقول ويتنجشتاين ، فإنه : «لاريب أن استخدامنا للغة لايبدأ إلا إذا كان هناك قدر معين من الاجماع فى الرأى ، ولكن مفهوم الاجماع لايتدخل فى استخدامنا للغة» . ثم يستطرد مضيفا هذه الصورة القائمة على مجرد مسألة حظ فيقول : «لو حدث وأصبح الاجماع تاما ومطلقا ، لكان من الممكن أن يظل مفهومه مجهولا»(٤) .

وقد أسىء فهم الاجماع فى الرأى لدرجة أننا ننظر إليه باعتباره الأصل الضرورى واللازم لأحكامنا ، لأن هذا يحملنا بعد ذلك على التسليم باجماع تجريبى احصائى ليحدد

---

(٤) لودفيج ويتنجشتاين ، فيختته ، تحرير ج.أ.م. آنسكوم و ج. هـ . فن رايت ، ترجمة ج. فاوف ، باريس ، جاليمار ١٩٧١ ، فقرة ٤٣٠ .

مقدما صحة وسلامة صدق أو زيف أحكامنا : وهذا هو مايستطيع أن يدحضه بسهولة أول متشكك يصادفنا على الطريق ، لأن هذا من شأنه أن يحتم الاعتراف بأن القاعدة لاتحدد الفعل بالضرورة . ومن ثم ، فإن البديل يبدو كمنظور أفلاطونى تصبح فيه القاعدة اللازمة لتحديد فعل ما واقعة أو حقيقة تتجاوز التجربة العملية وتسمو عليها ، ويبقى لدى المرء الانطباع بالافتقار إلى قدرة الاختيار بين الأمرين . ويصبح هذا الأمر موضع تساؤل مضلل فى كل مرة ، إذ يسلم المرء بوجود تفاوت مصطنع بين القاعدة وتطبيقها ، وأن هذا التفاوت هو الذى يصبح اشكاليا ومثيرا للجدل ، ومع ذلك ، فإنه لايوجد أى تفاوت من الناحية العملية ، بل على العكس تماما ، فإن هناك صلة داخلية قوية تجعل من كل حادث أو واقعة تطبيقا للقواعد .. وهى صلة من ذلك النوع الذى يشبه قواعد النحو(٥) . (إن مفهوم الحيز أو الفضائى يفضى إلى خطأ وجود تفاوت ايهامى ، فالعلاقة بين التطبيق والقاعدة يمكن تصورها بسهولة أكثر من منظور أو منطلق الزمن ، أى كسرعات متزامنة تزامنا تاما بقدر أو بآخر ، مثل الآثار الناتجة عن السكون rest أو القصور الذاتى inertia) .

وإن مشكلة الحس المشترك لايمكن حلها إلا من خلال التبادل المستمر والاستخدام أو التطبيق غير الثابت والمتغير والذى من شأنهما اضفاء قوة الحدث على القاعدة . وبعبارة أخرى ، فإن هذه المسألة تتطابق مع مسألة معرفة المقصود بمعنى «اتباع قاعدة» ، ففى فلسفة كانط ، نجد أن الافتراض المسبق بوجود المشترك أشبه بغاية للبحث : فهو بمثابة سيطرة ضرورية إذا أردنا أن نفهم ترابط الأحكام المتسمة بالفردية وإن كانت مع ذلك تدعى العمومية والشمول . ومن ثم ، فإن الأحكام الجمالية يطرح نفس المشكلة التى أوحت بوضع كتاب «نقد العقل الخالص» Critique of Pure peoson ، أى امكانية الأحكام التركيبية القبلية a priori ، بينما نجد أن حل مشكلة الحس المشترك لايقدم إلا ردا نسبيا ، وهو ذلك المتعلق بالجانب التعديلى regulative . والآن ، فإذا كان يتناول هذه

---

(٥) عن عرض أولى لمشكلة التشكك فى المعايير والأحكام ، ارجع إلى مؤلف سول كريپْك Saul Kripke ، فى تصديه للأحكام والمعايير واللغة ذات الخصوصية ، كامبريدج ، ماساشوستس ، مطبعة جامعة هارفرد ١٩٨٢ ، وفى معارضة لموقف الاجماع العملى فى الرأى ارجع إلى پاكير Baker ، وجوردون Gordon ، وهاكير Hacker ، منهج الشك ، القواعد واللغة الخاصة به ، أكسفورد ، بالكويل ١٩٨٤ .

المشكلة ، فإنما يفعل ذلك - فيما يبدو - على نحو معكوس ومقلوب ، وعلى نحو مايفعله نيتشه :

« ...... وأخيرا آن الأوان لأن يستبدل تساؤل كانط القائل : «كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟» بتساؤل آخر يقول : «لماذا يصبح الاعتقاد في مثل هذه الأحكام ضروريا؟» . والواقع أنه لابد من ادراك أن هذه الأحكام يجب الاعتقاد بالضرورة بأنها صادقة وذلك من أجل مواصلة تبادل الحوار بين أمراء جنسنا البشري والذى لايمنع بالطبع من أن تكون هذه الاحكام زائفة!! .. إن هذا اعتقاد أساسي vordergrund (وتعنى حرفيا أساس موضوع في المقدمة) ، ودلالة أو بينه (augenschein ، وفي نفس الوقت مظهر)تتعلق بمنظور الحياة ورؤيتها(٦) .

ويكمن هذا النحو المقلوب فى احلال امكانية الوجود محل ضرورة الاعتقاد ، إلا أنه يمكننا مع ذلك الوقوف على تضمين التعبير الكانطى لهذا النحو المقلوب ، الذى يجعل من الحس المشترك معلولا تعديليا صرفا . فما يراه كانط وسيلة أو حيلة للتفكير ، يصبح عند نيتشه وويتنجشتاين صورة أو شكلا لحياتنا . ومن ثم ، فإن التساؤل باستخدام «لماذا» وليس باستخدام «كيف» للتفكير من منطلق الضرورة وليس من منطلق الامكانية أو الاحتمالية ، يفضى إلى اختفاء المشكلة اختفاء خالصا ومطلقا : فممارستنا لنشاطاتنا هى التى تجيب على التساؤل وتوفر الأساس اللازم ،رغم أن ذلك لايعد ثابتا أو مستقرا بالتأكيد إلا أنه كاف . وهو أن هذه الأحكام ضرورية بالفعل ويجب أن نضع ذلك فى اعتبارنا .

ويلاحظ بوفريس(٧) متمشيا فى ذلك مع بعض المفسرين ، التشابه والتماثل بين حلول كانط وويتنجشتاين، غير أنه يرى أن هذا التماثل أو التشابه يتوقف وينقطع عندما يعتبر كانط أنه وجد تبريرا لأسلوب (تكنيك) الحساب بالحدس الخالص للزمان والمكان . لأنه عند

---

(٦) فريدريك نيتشه Jenseits von Gut und Bose (فيما وراء الخير والشر) ترجمة ج. بلاتكويه ، باريس ، أو بييه - مونتان ١٩٧٨ مادة ١١ (قام مؤلف هذا المقال بادخال تعديلات على الترجمة) .

(٧) چاك بوفريس Jacques Bouveresse ، قوة القاعدة ، ويتنجشتاين واختراع الضرورة ، باريس ، مينويه ١٩٨٧ ، ص ٨٩ .

ويتنجشتاين فإن أسلوب (تكنيك) حساب التساويات (المعادلات) الرياضية يزودنا بالحدس الذى نريده ، ولكنه لايعتمد هو ذاته على حدس يسبق فى وجوده على نحو ما انتهاج وممارسة الحساب» ، ومع ذلك ، فإن التفرقة ليست دقيقة تماما لدرجة أن مايحدث لبعض الفرضيات ، عندما نصرح بأنها قبلية ، لايعنى أن نتوقع التجربة فى شكل حقيقة سابقة على التجربة ، ولكن «فى شكل قاعدة لوصف التجربة» (المرجع السابق) : وإذا كان هذا هو مايراه ويتنجشتاين ، فإن الحدس الخالص للزمان والمكان لايخبر بشىء آخر فى الواقع ، من حيث أن ذلك ليس «حقيقة» أبدا ، وإنما هو قاعدة لوصف مايحدث ، والواقع أن مايفعله ويتنجشتاين هو أنه يجعل الحل الكانطى أكثر وضوحا وأكثر تحديدا ، ومن ثم، فإنه إذا أخذنا هذه الاشارة إلى الزمن فى اعتبارنا ، فإننا نفهم وندرك بسهولة أكثر إحدى الخصائص الهامة للأحكام التركيبية القبلية حسب مايرى ويتنجشتاين ، أى الحقيقة القائلة بأن هذه الأحكام تظهر لتوقف الزمن ، فعندما نقول «الأحمر لون صريح فإن هذا القول جملة خبرية عن جوهر الأحمر ، ولايدخل عنصر الزمان فى نطاقها ، وليس فى وسع المرء أن يتخيل أن هذا اللون لايمكن أن يكون بسيطا »(٨). فمعيار الفرضية القبلية هو أن نقيضها لايمكن أبدا تصوره : فهذا ليس جزءا من قوانيننا الوصفية . إن الزمن يتوقف فى الأحكام القبلية لدرجة أن الفرضيات الأخرى تنجذب نحوها وتدور حولها ، وهذا مايفسر اهتمام ويتنجشتاين بفرضيات النسق التجريبى التى تلعب دورا قليلا بارزا :

«كثيرا مايحدث أن يكون استخدام الفرضيات عند الحد الفاصل بين التجريبى والمنطقى ، لدرجة أن معناها يتغير فى أنحاء مختلفة من هذا الحد ، وتستخدم أحيانا لتكون تعبيرا عن قاعدة أو معيار ، وأحيانا أخرى تستخدم لتكون تعبيرا عن تجربة(٩) . «وهناك أشياء كثيرة تبدو لنا ثابتة ثباتا راسخا ولكنها تختفى من التداول ، وتنحى جانبا إن جاز هذا التعبير ..... ولكنها مع ذلك تبدى صورتها أمام وسائل ادراكنا . وربما كانت محل نزاع وخلاف فى وقت ما ، ولكن ربما تنتمى منذ أزمان سحيقة إلى بنية

---

(٨) لودفيج ويتنجشتاين ، تعليقات حول الفلسفية وعلم النفس (جزء أول) ، حرره ج.أ.م. آنسكوم وج.هـ. فون رايت ، ترجمة ج جرانل G. Granel ، وموفيزن Mauvezin ١٩٨٩ ، ص ٦٢٢ .

(٩) لودفيج ويتنجشتاين ، تعليقات حول الألوان ، حرره آنسكوم ، ترجمة جرانل وموفيزن ، T.E.R ، ١٩٨٤ جزء ١ ، ص ٣٢ .

كافة وسائل ادراكنا . (إذ أن لكل كائن بشرى والدين)(١٠) .

ولاريب فى أن مسلمة «لكل كائن بشرى والدان» حقيقة مستمدة من واقع التجربة العملية ، ومن ثم ، فإنه يصعب تصور نقيضها فيما عدا الحالات التى ربما تواجه علم الانثروبولوجيا عندما يصادفون قبيلة بها أطفال ولدوا عن «أبوين مجهولين» وتتولى القبيلة بأسرها العناية بهم ، أو فيما عدا أطفالنا الذين ربما يتم استخدامهم خلال العقود القليلة القادمة لأغراض التهجينات الوراثية أو أطفال أنابيب الاختبار . وماهذه إلا حقائق أو «مسلمات قبلية تاريخية» توارت واختفت من التداول اللغوى العادى والمألوف لتعمل كأنماط نموذجية وقواعد : وذلك لأنها فى الوقت الحاضر لاتدخل الحسبان ، إلا أن لها وجودها فى الزمن الذى تكونت فيه . ومن ثم ، فإن تناقض القاعدة أو ماتتسم به من مفارقات إنما ينبع فى الواقع من اضطراب وتشوش فيما يتعلق بعنصر الزمن ،وذلك لأنه عندما نفهم معنى كلمة ما ، يكون لدينا الانطباع بأنه يجب أن نعرف كل استخداماتها المستقبلة من الآن فصاعدا (كما لو أن كل مانستطيع عمله فى المستقبل هو أن نعمل على نحو آلى) . وحقيقة الأمر هى إننا كما نتقن الاستخدام الحالى ونسيطر عليه ، فإننا على نفس النحو سنتقن الاستخدامات المستقبلة إلى الحد الذى سنستخدم معه حكمنا . وهذا هو مايفسر لماذا يقرر ويتنجشتاين أن احراز اتفاق على التعريفات والتحديدات ليس كافيا ، بل يجب أن يكون هناك أيضا اتفاق بشأن الأحكام(١١) . وعلى ذلك ، فإنه لايمكن حل التناقض الذى توحى به القاعدة إلا بالرجوع إلى طرق معيشتنا .

وتعتبر الفقرتان ٢٤١ ، ٢٤٢ من بين أهم فقرات كتاب «بحوث فلسفية» Philosophische unlessuchungen ، لا لأنهما يلخصان ماهية الصدق أو الحقيقة عند ويتجنشتاين فحسب ، أى كيف نقرر ماهو صادق وماهو زائف ، بل لأنهما أيضا يعبران عن المنهجين اللذين يحاول بهما معالجة المشكلة (تناقضات القاعدة

---

(١٠) لودفيج ويتنجشتاين ، De La Certitude، ترجمة ج فاوف ، باريس جاليمار ١٩٨٢ مادة ٢١٠ - ٢١١ .

(١١) لودفيج ويتنجشتاين Schriften I : Tractatus Logico-Philosophicus, Tagebucher ١٩١٤ - ١٩١٦ ، المطبوعات الفلسفية (اختصرت عن طريق بحوث فلسفية) ، فرانكفورت ، سور كامب ١٩٦٩ ، فقرة ٢٤١ (قام مؤلف هذا المقال بترجمتها) .

وتناقضات اللغة الخاصة) . وهاتان الحجتان متماثلتان ، وخلافا لما ينادى به «كريبكه» Kripke فإن الحجة الثانية تثرى المناقشة بشيء جديد ، وذلك بابرازها أن مايحرك المتشكك يأتى دائما من نفس الخطأ (وهو اثارة تساؤلات حيث لايوجد شيء يسأل عنه ، وبذلك يتسم الخلط بين ماهو تجريبى وبين ماهو معيارى) من ناحية ، وبابرازها مدى ماتفعله اللغة ، لا بالنسبة لاحتمالية الاستماع إليها علنا ، بل بالنسبة لضرورة وحتمية ذلك .

ومن ثم ، فإن أساس الاتفاق ubereinstimmung هو على وجه الدقة اللغة فى بنياتها أو تركيباتها اللفظية التى تنطوى عليها . وهذا هو السبب فى أنه ليس اتفاقا بشأن الآراء (اجماع اجتماعى) وإنما هو اجماع بشأن طرق المعيشة . ولايتطلب هذا الفهم(١٢) الذى يتم من خلال اللغة اتفاقا حول التحديدات والتعريفات مثلما يتطلب اجماع الآراء - وهذا يفسر أيضا حقيقة أن اصرار المتحدث الشخصى على نموذج التحديد أو التعريف الظاهرى يجمد عملية الفهم - وإنما يتطلب أيضا اتفاقا بشأن الأحكام نفسها . إذ ينبغى على المرء أن يكون قادرا على تمييز السلوك السيىء وأن يصدر على سبيل المثال حكما بزيفه أو عدم زيفه . وإذا حدث وأصبح الاتفاق على مثل هذه الأحكام مستحيلا ، فإن تحديد الحجة لن يصبح صالحا لشيء . ومع ذلك ، فإن هذا الاتفاق بشأن الأحكام يقوض فيما يبدو الأساس الجوهرى للحجة نفسها فى مواجهة المتشككين . وهذا أمر منطقى ، فما الذى يبقى من الأحكام القبلية إذا كانت الأحكام نفسها تحتاج إلى اتفاق ؟ إنه لايبقى شيء فى حقيقة الأمر ، إذ أن هذا الاتفاق يؤيد على العكس احتمالية المنطق ، لأنه يصبح اتفاقا على أساليب الفعل وعلى اللغة القائمة على أساليب الفعل . ومن ثم ، فإن أساس المنطق لم يعد مستندا على ظروف أو شروط أصلانية (ترانسند نتالية) . ولكن هذا لايعنى التخلى عن الحكم القبلى ، بل بالعكس تماما ، فإنه ينبع كلية من الممارسة نفسها ، من أساليب الحياة التى يتقاسمها الناس ويشتركون فيها . وهذا هو السبب فى أن الحكم القبلى ثابت وخالد مثل جواهر الأشياء والأفكار الميتافيزيقية (انظر الفقرتين ٢٥٠ ، ٢٥٢) . ونظرا لأنه ينبع من سياق معين umgebung ، فإن هذا يفسر أيضا ويؤكد

---

(١٢) لابد من أن تبقى على فكرة القدرة على الفهم verstehen ، والفهم (verstand) فى نفس الوقت عندما نتعرض للحديث عن الاتفاق .

وجود علاقة صارمة لا بين الكلمة والشيء ، ولكن بين التعبير وفهمه أو استخدامه . وهذه هى بالضبط العلاقة التى يتعثر عندها أصحاب النظرية القائلة بأنه لاوجود سوى وجود النفس أو الذات (solipsist) ، والتى تعجز الميتافيزيقا عن تمييزها وادراكها .

ولكن هذا لايعنى أن الحقيقة كلها يمكن اختصارها أيضا لمجرد لغة ، فهى من ناحية تصف طريقة أو منهج المعايرة (الاتفاق على التعريفات) ، ومن ناحية أخرى توجد وتبرز النتائج المعايرة (الاتفاق على الأحكام) . غير أن مانسميه معايرة ، يتحدد هو الآخر باتساق يقينى فى نتائج المعايرة (مقاومة العالم) ، (انظر الفقرة ٢٤٢) ، ومن ثم ، فإن اللغة تهيئ فقط الظروف الاحتمالية الفهم ووصف العالم (حيث يوجد الحكم القبلى) ، فالعالم نفسه يستطيع أن يؤيد أو ينقض هذه الظروف بدرجات متفاوتة . فبدون اتساق يقينى فى التعريفات والأحكام والنتائج التجريبية ، فإن النشاط الانسانى لن يفضى أبدا إلى الاتفاق الذى يتوقف عليه التعلم ، والفهم ، والاستخدام اللغوى اليومى ، والسلوك .

وبناء على ذلك ، فما هو المعنى المقصود من «اتباع قاعدة» ، عندما يبدو فيما يتعلق بالتساؤلات الجمالية - أن القاعدة الوحيدة التى يمكن التنبؤ بها هو عدم اتباع أية قواعد؟ وهل يصبح الأمر حقا مسألة تعليق القواعد ، أو مسألة قضية بعينها عند تطبيق القاعدة؟ ان السير فى هذا الاتجاه يجبرنا على اعطاء الأعمال الفنية مكانة وجودية (أونطولوجية ontological) غريبة وشاذة . إذ يصبح مايعد سليما ومشروعا بالنسبة لمشكلة الخيال الروائى ، سليما ومشروعا أيضا بالنسبة لقواعد الحكم . وإذا كنا نريد أن نتحاشى الحكم القبلى العادى ، فإن علينا أن نتخلى عن فكرة الاستمرارية فى الفن وفى أشكال النشاط الأخرى ، ونعرف إذا ما كنا نستطيع على رغم ذلك فهم الوضع الحقيقى للفن .

ولننظر الآن فى مفهوم «الرؤية كأنه كذا» (sehen als) ، وأشهر مثال له صيغة چاسترو عن «البطة والأرنب»(١٣) ، فالاغراء الذى يعيبه ويتنجشتاين هو ذلك الذى يتألف من الاعتقاد بأن التغير فى المفهوم أو الادراك الذى يجعلنى أرى نفس الشكل «بطة» فى بداية الأمر ثم «أرنبا» بعد ذلك ، ينطوى على أنه لابد أن هناك انطباعا بصريا داخليا مختلفا عن الرسم نفسه ، كما لو أنه من المحتم أن يكون هناك «نظام»

---

(١٣) جوزيف چاسترو Joseph Jastrow ، الحقيقة والخرافة فى علم النفس ، نيويورك ، كتب محفوظة فى المكتبات عام ١٩٧١ (أعيد طبعه على أساس من طبعة ١٩٠١) .

يعمل فوق وفيما وراء الأشكال والألوان بحيث يستطيع المرء أن يفسر التغيير المدرك . والواقع أنه إذا أردنا استنساخ الصورة الداخلية ، فإننا لاننسخ إلا الشكل الأصلى فقط ، وأن الأمر كذلك بالنسبة للغة ، إذ أن الحد الذى تقف عنده اللغة يبدو متمثلا فى استحالة وصف حقيقة أو واقعة تأتى كاستجابة لفرضية ما (والتى هى بمثابة شرح وتفسير لها) بدون تكرار هذه الفرضية (وهنا ، فإننا نتناول الحل الكانطى لمشكلة الفلسفة)(١٤) . ومن ثم ، فإن ادراك رسم البطة - الأرنب على أنه بطة لايتألف من ادراك الأشكال والألوان ، فإن هناك شيئا ما لايستطيع المرء أن يصفه ويحدده . وأن مايستطيع المرء أن يصفه وصفا جيدا ويساعدنا بكل دقة على ادراك رسم البطة - الأرنب على أنه بطة هما فى الواقع تصويرات وتمثيلات مختلفة لأشكال من البط ، أى أننى فى حاجة إلى سياق كامل حتى يتسنى لى تفسير رسم البطة - الأرنب على أنه بطة . ومن ثم ، فإن المشكلة تصل إلى أن تصبح متمثلة فى «إن ما يراه المرء ليس هو التغيير فى المظهر ، وإنما هو التغيير فى التفسير» (Fiches) فقرة ٢١٦ ، وبعبارة أخرى ، فإن التلقى والتفسير عمليتان لانفكاك بينهما ، غير أننا نميل إلى الاعتقاد بأن «الرؤية كأنه كذا» تنبع إما من «تجربة معاشة» (Erlebnis) أو من فكر ما ، «بينما يكون» قوام هذه التجربة هو التمكن من أو إتقان أسلوب فنى (تكنيك) .. (انظر «بحوث فلسفية» صفحة ٢٥٨) . ومع ذلك ، فإنه قد يحدث ألا أستطيع توصيل أو نقل انطباعى البصرى (بالمعنى السيكولوجى أو حتى الفسيلوجى للكلمة) على وجه الدقة ، ولكننى أستطيع نقله بدون أية مشكلة ، لأننى أفسر الصورة وأدركها كما أفسرها ، ومن ثم ، فإنه يتضح بجلاء أن هذا التفسير يحدث فى العقل وبفضل ثقافة مشتركة وعامة ، وهى - كما يؤكد بوفريس «ثقافة شخص ما ، من المرجح أن يقول ويفعل أشياء معينة ، تفيد القول بأنه يتعرض لانطباع جمالى معين ، وهذا هو السبب فى أن التجربة الجمالية بمعنى ما قابلة للنقل والتوصيل بالضرورة»(١٥).

ومن ثم ، فإن مايتم توصيله على هذا النحو هو بالتحديد تغير الرؤية ، تغير التفسير ،

---

(١٤) لودفيج ويتنجشتان (تعليقات متنوعة) ، لمحررها ج. هـ. فن رايت ، ومترجمها ج. جرانيك ، وموفيزن ، .T.E.R ، ص ٢٠) .

(١٥) چاك بوفريس ، La Rime et Raison ، باريس ، مينويه ١٩٧٣ ، ص ٢٠٣ .

غير أن ويتجنشتاين يؤكد أيضا أن العمل الفنى نفسه هو مايحدث تغيرا فى المنظور :

«ولنتخيل مسرحا : فالستار يرتفع ، نرى رجلا بمفرده فى غرفة ، يروح ويجىء ، يشعل سيجارة ، يجلس ، إلخ . لدرجة أننا نشاهد رجلا من الخارج ، حيث أننا لانستطيع أن نرى أنفسنا أبدا ... إن مانراه هو الحياة نفسها ، ولكن هذا هو مانراه كل يوم ، ولكنه لايحدث أدنى انطباع علينا! إن هذا شأنها دائما ولكننا لانراها من خلال هذا المنظور . (ملاحظات شتى ، ص ١٤) .

ومع ذلك ، فإن هذا المنظور الجديد الذى يصلح أساسا لتحديد المسافات وبنية العمل واطاره يعد شيئا أكثر من مجرد النقد ، إذ أن التغيير فى التفسير ينبع أيضا من حقيقة أنه يتناول الموضوع من الخارج ، تماما مثل عالم منفصل ومعه العالم كله بأسره كخلفية له

«إن العمل الفنى موضوع ينظر إليه فى شكله الجوهرى أو الكلى Sub Speciae Aeternitatis .... ففى الوسيلة العادية للنظر أو المشاهدة ، فإننا نتأمل الأشياء بأن نضع أنفسنا بينها ، إذا جاز هذا التعبير ، أما عندما ننظر إليها فى شكلها الجوهرى أو الكلى ، فإننا بذلك نتأملها من الداخل ، بحيث يكون العالم بأسره خلفية لها . وربما يبدو كما لو كنا إلى حد ما قد رأينا الشىء مع الزمان والمكان بدلا من أن نراه فى الزمان والمكان؟ ... إن الشىء الذى ينظر إليه فى شكله الجوهرى والكلى هو الشىء منظورا إليه فى مجموع وكلية المكان المنطقى (Tagebucher ، ٧/١٠/١٩١٦) .

إن الفن ، شأنه شأن الأحكام القبلية a priori ، يقيم علاقة ذات طابع خاص بالزمان ، وهو مع ذلك مختلف عن الزمان التجريبى . ولكن حيثما توقف الأحكام القبلية الزمن على نحو ما وتخفى نفسها عنه (ومن هنا يأتى الانطباع أحيانا باتباع قاعدة ما اتباعا أعمى) ، فإن الفن يحذرنا ولايشعرنا بالمرور خلال الزمن ، أى بدلا من أن يجمد الفن الزمن ، نجده يسلك طريقه ومساره ولكن كما لو كان ذلك من الخارج (ومنها يأتى الانطباع أحيانا برؤية كل من الحدث والزمان الذى يلازمه «تكرار حدوث الوقائع» كما يقول الابيقوريون) . ومن ثم ، فإنه مع الزمن ، يتبدى العالم بأسره ، المكان المنطقى بشموله : فأى عمل فنى لابد له من التعامل مع فكرة الكلية والشمول ، فهو نفسه كل متكامل ، ومن هنا ، تنبع المشكلة مع تطبيق الكم الجمالى ، حيث يؤكد كانط أنه إذا حاولنا البحث عن مبدأ للاتفاق فى الحكم المتعلق بالذوق ، فإن تطبيقه غالبا مايفشل ، ولكن هل هذا يتناقض مع ماسبق تأكيده منذ قليل : وهو أن تكرار التطبيق هو الذى يصنع القاعدة ، وأن تصحيح التطبيق ينبع من التصحيحات التى يستطيع أن يحققها المرء بحيث تمس

الممارسة المتكررة للحكم وتؤثر عليها؟ لا ، فى واقع الأمر ، إذ أننا نتعلم نظاما كاملا من الأحكام التى يعتمد بعضها على البعض الآخر ويضمن الحد الأدنى من تجانس ثقافة ما ، ومن ثم ، فإن الصعوبة مع الفن تنبع من حقيقة أن كل عمل يعتبر وصفا لثقافة كاملة ، وأنه يتعين علينا لكى نعرف قيمته ، أن نضع أنفسنا فى مستوى كلية وشمولية ذلك العالم وأن نتقن هذه الشمولية وتلك الكلية(١٦) ، وأن محاولة فهم أى عمل فنى تحتاج دائما إلى جهد واجتهاد .

فالفن على صلة مباشرة بما هو فوق التجربة العملية ، أى بالترانسند تنالى trans cendental . ويوضح ويتنجشتاين هذه النقطة توضيحا تاما فى الملاحظة التالية ، إذ يتأمل فى مسألة الضرورة أو الحتمية فى أي عمل فنى (وهى الخاصية المميزة التى تجعلنا عاجزين عن تغيير كلمة واحدة أو نغمة واحدة فيما يبدو لنا منطقيا تاما) ، ويستبعد الرد القائل بأنه لابد أن يكون هناك مثال أو نموذج (عقليا، أو تاريخيا ، أوغير ذلك) خارج العمل ، كما يستبعد اعتيادية الاشارة إلى الشىء الجميل ، وإنما هدفه هو أن يوضح على الفور أن هناك مثالا خارج العمل الفنى بالفعل ، ولكن بشرط : وهو أن فهمه وادراكه هو الشىء الذى يحدد شروط وجود العمل ذاتها وامكانية فهمه من جانب جمهور النظارة ، وهو بالضرورة مثال أو نموذج متغير ، طالما أن الفكرة الرئيسية وتكرارها سيزيدان من شأنه، مما يسفر عن تغيير أو تحول جديد للغتنا ، وفكرنا ، واحساسنا .

«التكرار ضرورى» ، لماذا هو ضرورى؟ حسنا ، فما عليك إلا أن تنشد (الفكرة الرئيسية) ، وستلاحظ أن التكرار فقط هو الذى يضفى عليها قوة غير عادية ، ألا يبدو هذا كما لوكنا فى حاجة إلى نموذج لهذه الفكرة الرئيسية لكى توجد فى الواقع ، نموذج لاتماثله هذه الفكرة الرئيسية أو تناظره إلا إذا كان النموذج مكررا ومعادا؟ .. أم يجب أن أقنع بهذا القول المألوف والمعتاد : سيكون أجمل لو تم تكراره؟ .... ومع ذلك ، فإنه ليس هناك نموذج موجود وجودا حقيقيا خارج العمل . ومع ذلك فإن هناك ناحية أخرى مثال أو نموذج خارج الفكرة الرئيسية : وأقصد بذلك ايقاع لغتنا وفكرنا ، واحساسنا . وفضلا عن ذلك ، فإن الفكرة الرئيسية هى بدورها جانب جديد للغتنا، واندمج فيها وتوحد معها ، وتتعلم

---

(١٦) إن مشكلة اندماج القارئ مع شخصيات الرواية على سبيل المثال ، يتأتى النظر إليها على هذا النحو : إننى لا أتوحد كثيرا مع لوشيان لوڤين أو جيمس بوند وإنما مع العوالم التى ينقلونها إلى . عندما نظرت أليس عبر منظارها فهى لم تتوحد مع ملكة مملكة العجائب أو مع ابتسامة القطة ، وإنما مع هذه الدنيا الجديدة المذهلة .

منه ايماءة أو اشارة جديدة ، فالفكرة الرئيسية متفاعلة مع لغتنا . (ملاحظات شتى ، ص ٦٤) .

إن مشكلة الحكم الجمالى لاتكمن فى ضرورة تنقيته وترشيحه من خلال ثقافة ما بأكملها فحسب ، بل وأيضا فى أن يضع المرء نفسه على نفس مستوى المكان المنطقى ، وفي وضع وتكرار القواعد الوصفية ووسائل وأشكال اسهام العالم فى ذلك كله ، وبعبارة أخرى ، فى الايقاع ، ومن ثم ، فإنه لايمكن أن تكون هناك قواعد فى علم الجمال ، وذلك لأن علم الجمال يتحدث بالفعل بلغة القواعد ، كما أنه لايوجد أيضا أشباه القواعد Metarule ، إذ أن علم الجمال يظهر القواعد ويثبتها فقط ، ولايستطيع أن يقررها . وأنه يبين الزمان أو المكان أو ماهو الوصف أو تحديد المعنى أو اقرار القيمة .

وأن هذا هو مايجب فهمه وادراكه بالنسبة لمعنى النموذجية فى فلسفة كانط ، فلو أن عبقريا طلب من عبقرى آخر أن ينتج عملا جديدا لايلتزم بالقواعد التى تكتسب بعديا a posteriori من العمل السابق ، فإنما يرجع ذلك إلى أن الزمان المنطقى مختلف فى كل مرة ، كما أن المقصود بمصطلح «الثقافة الكلية» لايعنى جماع كافة الانجازات للاسهامات التى أداها كل فرد فى ثقافة معينة ، أى مايشبه «وجهة النظر إلى العالم» (weltanschauung) ، وإنما تعنى حصة الفرد فى مجتمع ما : أى الشىء المشترك والمختلف على حد سواء . وأن الشمولية التى تبدو فى الأعمال الفنية تنبع من عملية تحولية مزدوجة : من المؤلف نحو الآخرين ، ومن القارئ نحو هذا العالم الآخر ، ومن ثم ، فإن الحكم هو دائما الممارسة لدافع ما ، لشىء ابتدعه الآخر .

وبهذا المعنى ، فإن باتاييه تفوته رابطة أو علاقة هامة عندما يقول : «إن مايطرح المشكلات الجوهرية بالنسبة للمواد الحية وبالنسبة للانسان ، ليس هو الضرورة وإنما هو نقيضها : الترف»(١٧) . فكل عمل فنى يبين بالأحرى أن المشكلة الحقيقية هى مشكلة ترف الضرورة ، إنه يقدم لنا هذه المشكلة تقديما جاهزا كما لو كانت على طبق إلى الحد الذى يكون الفن معه قائما على أساس ملكات الفهم ، وأن يكون للفن والعبقرية على وجه الخصوص علاقة بالخيال كملكة أو مقدرة للعرض ، كملكة للصورة المثالية الذهنية . وابتداء من كانط فصاعدا ، احتل الخيال مكانه بين سلسلة الملكات ، إذ أصبح خصبا

---

(١٧) جورج باتاييه Georges Bataille «الجانب العاطفى» فى مجموعة أعماله الكاملة ، مجلد رقم ٧ ، باريس ،جاليمار ، ١٩٧٦ ، ص ٢١ .

ومثمرا ، من حيث أنه يسهم فى تنظيم الصورة على نحو لايمكن الاستغناء عنه بالنسبة لأعمال ونتاج ملكات المعرفة . إذ أن ابتداع الصور هو حمل فورية وبداهة المرئى على الدخول فى منظومة الحساب . وطالما أن الضرورة تمر خلال الخيال ، أو إن شئت مزيدا من الدقة طالما أن القواعد والنماذج والتى هى أحكام قبلية ، ليس لها أية معايير سوى استحالة نفيها أو استحالة وجود حكم مناقض لها (أى وصف مناقض) ، فإن عدم القدرة على التخيل أو الافتقار إلى الخيال ، هى التى ستحدد على العكس الفرضية أو الحكم . فإذا كانت القواعد هى فى الواقع نظاما للحساب (وهذا هو السبب فى أن ويتنجشتاين غالبا ما كان يفضل المثال الرياضى) ، فإن مالا يمكن حسابه هو الذى يعين حدود الاحساس . فالحساب يتخلل علاقة تربطه بالزمن . ولقد كان تشارلى بيرس يرى أن : «الماضى لايتضمن إلا مجموعة من أحداث معينة تحققت بالفعل ، فالماضى حقيقة خالصة . أما أى قانون عام فلايمكن ادراكه ادراكا كاملا : فشكل وجوده هو كينونة فى طى المستقبل esse in futuro (١٨) . فالماضى لايتألف إلا من أحداث وقعت بالفعل ، أما المستقبل فيتألف من قواعد هى فى الماضى أحداث ممكنة ، وفى المستقبل حتمية ، فى الماضى تحقق وانجاز ، فى المستقبل امكانية واحتمالية . ومن ثم ، فإن التقابل والتضاد محتومان ولامفر منهما طالما أن المرء لايدرك أنه توجد فى كل لحظة فرصة للحدث والقاعدة ، وللمجازفة الممكن والمحتم ، وللتجسيد إلى واقع (وليس تحقيق الممكن) ، وباختصار ، فرصة للفعل ، ويرى كيوران أن الأساطير تتحلل إلى مفاهيم فى اللحظة التى يحل فيها الاستبصار محل الفعل(١٩) . وهذا أمر ممكن فقط إلى الحد الذى تكون معه الأسطورة ، أى أسطورة ، ذات سمة صارمة اعتادت حساب المسببات التى تأتى نتيجة لها (وفى الواقع مسببات تحققت بالفعل) وأن تدع الأفعال تحدث من تلقاء نفسها ، وأن تحاول المفاهيم من جانبها تبرير تعسف الحسابات والحيلولة دون العرضية temporabity والفعل . وهنا نجد أن القاعدة تتوارى من دورة الزمن لتفسح المجال أمام حساب المستقبل

---

(١٨) تشارلس بيرس Existential Graphs Charles S. Pierce ، اقتبستها جوليا كريستيفا فى نص عن الحروف العادية ، لاهاى ، موتون ١٩٧٦ ، ص ٣٤ .

(١٩) انظر اميل كيوران Emile Cioran ، دقة التحليل ، باريس ، جاليمار ١٩٧٨ ص ١٥٩ - ١٦٠ .

حسابا مستقرا ثابتا . فالضرورة أو الحتمية تستطيع أن تخترع نفسها ، ولكن لاتستطيع اختراع شيء آخر غيرها ، وذلك لأن هذا الآخر هو تلك اللحظة التى لايمكن حسابها ، ذلك الحدث الواقع خارج نطاق منظومة الحساب عندما تتغير الضرورة أو الحتمية ، عندما تشوه القواعد ثم تستعاد من جديد . وهنا ، فإن الفن لكى يدخل فى نظام الوصف وسيطرة القواعد ، فإنما يدخل فى بعض نواحيه فى منظومة مالا يمكن حسابه أو التنبؤ به : إذ يقوم الذوق هنا بتعقب الشبكة أو المنظومة التى تؤلف حساب الزمن ، ويقوم المتسامى بتسجيل مالا يمكن تخيله ومالا يمكن حسابه من الزمن فى لباب قواعدنا . فعندما نواجه انطباعا جماليا فإن «مانطمح ونصبو إليه هو بكل الشواهد والوقائع ... ليس حسابا أو تنبؤا ، أو تقرير ردود أفعال(٢٠) .

ان الفن لعبته الابداع والابتكار ، إنه حدث لايمكن التنبؤ به ، ولكن يمكن وصفه ، إنه حدث ينبئ عن تغير فى الايقاع ، عن زيادة السرعة فيما يتعلق بعرضية المعرفة والاستنساخ من جديد . ولكن فى الوقت نفسه ، فإنه رغم أن الحدث فردى ، فإن وقوعه قابل للتكرار . فالابداع يتطلب كلا من المغايرة والشيوع ، إنه يتطلب قانونا ، أى ثباتا واحساسا لكى يتم ادراكه كحدث أو واقعة(٢١) ، وان حدوث صدمة أمر لايكفى . وربما يبدو هذا تناقضا ، ولكن هذا لايحدث إلا إذا افترضنا أن الابداع يضع كل شيء فى موطن الشك مرة أخرى وأنه يضع كل شيء على أساس مختلف . ولكن القضية (ارجع إلى LC، بند ١٦،١) فى الواقع ، ليست على هذا النحو أبدا ، ومع ذلك ، فإن الشيء لن يكون هو نفسه مرة ثانية طالما أن هناك سرعة جديدة تضفى على الكل بأكمله ، فالابداع مشاركة ومساهمة - إنه أشبه بالعراف الذى يرسم بسن عصاه دائرة فى السماء ، ستقوم فيها كل الطيور والسحب التى سيأتى بها الزمن ، بتوفير المادة اللازمة للتفسير ولحساب الزمن .

(٢٠) لودفيج ويتنجشتاين ، دروس ومحاورات فى الجمال ، وعلم النفس والعقائد ، ترجمها ج. فارف ، باريس ، جاليمار ١٩٨٢ ، مجلد ١٣ (اختصرتها LC) .

(٢١) ارجع إلى جاك دريدا Jaques Derrida ، علم النفس ، باريس ، جاليلى ١٩٨ ، ص ١١-٦١ ، وفيما يختص باختراع أو اختلاف الآخر يبدأ دريدا ، تأملاته من منطلق أفكار پول دو مان عن الزمن ، وخاصة من زاوية معضلتى الزمن الذى تبدو فوريته من سخريات القدر وتبدو رمزيته فى امتداده، ونحن نجد نفس هاتين العقيدتين عند كانط فيما يختص بالذوق والتسامى : لم يكن من قبيل المصادفة أن ينطلق دريدا من هذا المنطلق إلى مناقشة قضية الاختراع ككل ، بادئا بفكرتى الحساب والزمن .

محتويات العدد

الشامانى والشامانية :
فى مستهل الألف الثالثة

عالم الشامانية : التقاليد والتغييرات

الشامانية الحضرية وبعثها الجديد

ديوجين والشامانية *

إن اهتمام مجلة «ديوجين» بموضوع الشامانية كان له تمهيده منذ عددها الأول الذى صدر فى نوفمبر عام ١٩٥٢، عندما كتبت «ايفلين لوت - فولك» مستعرضة كتاب «مارسيل بوتييه Marcel Bouteiller» عن الشامانية والتداوى بالسحر، وكتاب «ميرسيا إيلياد Mercea Eliade» عن الشامانية وفنون الانجذاب الصوفى القديمة. وتخصيص عدد خاص بأكمله للشامانية الآن، ليس إلا دليلاً على اهتمام المجلة المتواصل بهذا الموضوع.

وفى يناير ١٩٥٧، نشرت ديوجين (فى العدد ١٧) نص محاضرة القاها أناتولى ليفيتسكى Anatoly Levitsky فى كلية الدراسات الاجتماعية فى السابع والحادى والعشرين من مارس ١٩٣٩، تحت عنوان «أساطير الشامانية وشعائرها». والواقع أن ليفيتسكى الذى كان زميلاً لميشيل ليريس Michel Leiris فى متحف الإنسان، كان مصدراً لقدر هائل من مادة حافزة لتفكير هؤلاء الذين-«روجيه كيلوا Roger Caillois»-يسعون إلى دراسة قضايا قدرة الفرد على «مغالبة الأنساق الطبيعية للواقع» والذين سعوا فى ذات الوقت لتخطيط «نوع من التصنيف الشامل» لـ «التجليات المختلفة فى عمر الخيال»[١].

ولكن نص ليفيتسكى لم يتح له أن ينشر بسبب الحرب، بل انه أيضاً لم يتمكن من تكملة عمل بدأه عن الشامانية السيبيرية، حيث تم اعدامه عام ١٩٤٢ لتعاونه مع إحدى شبكات المقاومة التى كانت تعمل من متحف الانسان[٢]. وقد استطاع «لوتفولك Lot-

(١) Caillois, Roger, Le mythe et L'homme, Gallimard, Paris, 1987, P.10, First edition

(٢) استطاع دنيس هولييه الحصول على هذا النص ونشره في
Le College de sociologie, Idées, Gallimard, Paris, 1979, P. 421 - 446.
وقد اعيدت مراجعة هذا العمل وتم تصويبه، وسيعاد نشره بواسطة نفس الناشر.

* الشامانية ، مصطلح مشتق من إحد اللهجات الروسية التى تتكلم بها الشعوب القاطنة فى سيبيريا وشمال شرقي أسيا وبخاصة قبائل التنجوس، وقد إستخدمه الأنثروبولوجيون في القرن السابع عشر للتعبير عن الديانة الطورانية التى تعتقد بوجود كهنة أو قديسين أوتوا القدرة على تسخير الأرواح واستخدامها كوسيط لتحقيق بعض الأهداف أو الغايات الفردية أو الاجتماعية، وقد اتسع استخدامها الآن فى الدراسات الأثنولوجية وصار لها جملة دلالات اصطلاحية تدور جميعها فى مجالات التنجيم والرؤيا الغيبية والطيرة وطرد الأرواح الشريرة والعلاج وانزال المطر والاستسقاء إلى غير ذلك من الممارسات التى ينظر إليها على أنها ذات طبيعة سحرية، أما الشامانى فهو المشتغل بالتطبيب والكهانة والسحر مستعيناً بقدرته على التحكم فى القوى الخارقة للطبيعة، وبعد أن كان المصطلح قاصراً على من يملك تلك القدرات بين شعوب شمال آسيا ، اصبح يطلق الآن على كل من يقوم بتلك الوظائف بين الشعوب البدائية بعامة. المترجم.

ترجمة : محمد عزب

falck» عام ١٩٥٣ نشر كتابه «شعائر الشامانية بين شعوب سيبيريا» مستخدماً الملاحظات التى تركها ليڤيتسكى، كذلك فإن كلاً من «كيلوا» مدير تحرير ديوجين وأحد مؤسسيها و «جورج باتاى Georges Bataille» من كلية الدراسات الاجتماعية، قد واصلا العمل فى بحث القضايا التى سبق أن أثيرت قبيل فترة الحرب، والتى لم يكن أقلها شأناً، العلاقة بين الدين والسلطة، وهى القضايا التى كانت الموضوع الرئيسى فى عدد ديوجين رقم ٣٤ الذى نشر فى ربيع ١٩٦١، وكان من الطبيعى دون ريب أن تولى المجلة التى وهبت نفسها لخدمة «المؤالفة المعرفية Interdisciplinary» «والدراسات العبر ثقافية Cross Cultural» - اهتماماً خاصاً بموضوع يسوّغ هذه المواصلة إلى أقصى درجة.

إن دراسة الشامانية تهب نفسها بطيب خاطر للدراسات القابلة للتقسيم الأثيرة لدى «كالوا»، ويمكن ملاحظة الشامانية فى عدة قارات، كما كانت مناط اهتمام سلسلة عريضة من العلوم الأكاديمية، بما فى ذلك العلوم الاجتماعية والطبية. فضلاً عن تحولاتها وتجلياتها فى بعض المجتمعات الصناعية المعاصرة (كأمريكا الشمالية وكوريا الجنوبية على سبيل المثال). كما أنها تمنحنا مادة ذات قيمة كبيرة فى مجال دراسة الأشكال المعاصرة للمقدس.

إن المهمة اليوم - على أية حال - ليست تماماً تركيبية - على طريقة «إلياد» و«كالوا» - قادرة على دمج مختلف المدانى إلى ظاهرة معقدة كالشامانية. وبدلاً من ذلك - كما يظهر من ثبت المحتويات - نستطيع أن نلمح الخصيصة الضرورية الخصيبة للدراسات القابلة للتقسيم، والتى تتراوح من الدراسات النفسية إلى الدراسات الإثنوجرافية، ثم كلمة الختام التى كتبتها روبيرت هامايون والتى تؤكد فيها بشكل صارم على ما تحقق من خلالها.

التحرير

مقدمـــة

لقد تحول اهتمامنا إلى الدراسة العلمية المعاصرة للشامانية منذ المبتدى، على أساس من اعتبارين هامين. **أولهما**، ما حدث فيها من تحولات، فبالرغم من الإيمان الحازم بأن الشامانية كظاهرة اجتماعية – دينية عريقة فى القدم، فإنها مع ذلك قد مرت بقدر كبير من التطور فى المناطق الحضرية المعاصرة. **وثانيهما**، ظهور مناهج جديدة مطوّرة لتوضيح مظاهر الشامانية المتعددة.

ونود أن نشير هنا بصفة خاصة إلى منطقة بحثية ضئيلة لم تنل حظها الكافى من الدراسة، ونعنى بها ما يطلق عليه «التفشيات الجديدة» التى انفلتت بشكل كبير من التدقيق العلمى. وفى بعض الحالات تدرج تحت تصنيفات الـ «شامانية الزائفة» أو «الشامانية الجديدة». وهذا التفشى الجديد المصحوب بالموضات الفكرية الجديدة يتضح الآن شيئاً فشيئاً فى الخفاء، فى كاليفورنيا ولندن، وبرلين، وباريس، وأماكن أخرى.

إن ظهور الشامانية الجديدة قد هيمن على مناقشات استمرت ردحاً من الزمن بين المناصرين لمدخلين مختلفين إلى الشامانية، أولهما يستخدم لغة علم النفس، ويبدأ بدراسة شخصية الشامانى ومشكلاته أو مشكلاتها بما فى ذلك «السمات الذُهانية». وقد أثار هذا المدخل قضية «حالات الوعى المتغيرة». أما المدخل الآخر فهو يستخدم لغة تاريخ الأديان والأنثروبولوجيا، ويعتبر ميراثاً انحدر الينا من الإرساليات ومؤرخى الأخبار الذين كانوا أول من كتب تعليقاً عن الشامانية.

ومنذ أن نشر مقال فيليب ميترانى Philippe Mitrani عام ١٩٨٢، الذى أظهر بوضوح مدى جداء المدخل السيكولوجى إلى الشامانية، ومدى قصوره، فمن المفترض أن الجدل حول شخصية الشامانى، وحول دور حالات الوعى المتغيرة، قد انتهى إلى غير رجعة. وعلى أية حال، فإن تعقيدات الظاهرة المعاصرة، كما وضحت فى المؤتمر الدولى الأول عن الشامانية الذى عقد فى سيول عام ١٩٩١، والذى جاء كنتيجة للقرارات التى صدرت خلال انعقاد المؤتمر الدولى للأنثروبولوجيا والإثنولوجيا فى زغرب عام ١٩٨٨، كانت لها فائدتها فى دفع مختلف العلوم فى اتجاه سيؤدى على المدى الطويل إلى مَدْنى لهذا الحقل الدراسى يعتمد على «المؤالفة المعرفية».

والمقالات الواردة فى هذا العدد قدمها بُحّاثٌ تخصصوا فى الدراسات الشامانية عدة

ترجمة : محمد عزب

سنين، والبعض منهم قد انخرط فى هذا المجال بفعالية، سواء أكان هذا الانخراط فى معمل، أو قاعة درس أو الميدان بذاته لأكثر من عشرين عاماً، وقد كان قرارنا بدعوة المؤلفين - البحّاث من بلاد العالم المختلفة قاعدة اتبعتها ديوجين منذ بدايتها، وواصلتها كجزء من توجهها الدولى، وهو أيضاً مدخل أساسى لا غنى عنه فى سبيل منظور مقارن عن عالم الشامانية المعاصر، لقد تضافر فى هذا العدد جَمْع من البحاث : الروس والأمريكيون والكنديون والكوريون مع الأخصائيين الفرانكوفونيين (مجموعة الدول الناطقة بالفرنسية - المترجم).

وينتظم فى هذا العدد الخاص نواح معينة من حقل دراسى شامل، تتسم بالإشكالية وتحتاج لكثير من الجدل والنقاش، كما يجاهد فى سبيل إعادة تقويم الحقائق والمداخل النظرية، فضلاً عن إجراء تقويم للتطورات الحالية - المبنية على الملاحظة - للتجسيد الشامانى فى المجتمع المعاصر.

وهذا «التجسيد» أو «التناسخ»، يداعبنا، وينصب أحابيله، ويروغ عندما يتوقع المرء أن يجده، لكى يعاود الظهور فجأة حيث لا يمكن توقعه، والشامانية فى بعض الأحيان توحد نفسها فى الديانات الكبرى : البوذية، الإسلام، المسيحية، أو فى الديانات القديمة التى تعيد نفسها فى صيغ جديدة، واحياناً تظهر فى النماذج البدائية النبوئية التى تحمل رسالتها وتعمل على نشرها، وسوف يواجه القارئ هذه الظواهر المتنوعة عبر هذا المجلد، وفى مجلة تعبر عن آراء شتى، فإن الاختلاف فى هذه الحالة يكون إسهاماً لا يقل أهمية عن جودة البحث نفسه أو عما يحمله المقال من فكر جديد.

بهذه الروح وبعد اتباع هذه الوسائل الهادية، قُدِّمت المسوَّدة الأولى للعدد المقترح إلى رئيس التحرير جان دورميسون ومساعدته باولا كوستا، وإنّا لنشكرهما لما منحوه لنا من ثقة كنا فى حاجة إليها كى نجمع المؤلفين ونطور موضوعاتنا، أما اتصالاتنا بالمساهمين الأجانب فيعود الفضل فيها إلى تصميم ونفاذ بصيرة روبيرت همايون وحدها، فقد كانت هى التى تخيلت هذه المساهمات ونظمتها، ونحن ممتنون لها لكتابة الكلمة الأخيرة، وأود شخصياً أن أزجى لها الشكر ولكل من ساهم فى هذا العدد لمساعدتهم القيمة.

ميشيل ماتاراسّو

Michel Matarasso

الشامانية الإسلامية
بين شعوب وسط آسيا

فلاديمير إن . باسيلوف

تدين اشكال الشامانية فى وسط آسيا فيما يتعلق بتجانسها النسبى، إلى تقليد عام مشترك، وإلى تأثيرات الديانة الإسلامية[١]. وإنه لمن الممكن على أية حال أن نميز ما بين اتجاهين واضحين يتوافقان مع مجموعتين عرقيتين تسكنان هذه المنطقة، المجموعة التى تتكلم الإيرانية والأخرى التى تتكلم التركية. وفى نفس الوقت فإن عملية الأسلمة لم تمنع فى ذاتها من الحفاظ على عناصر معينة فى الشامانية تلائم فكر وممارسات هذه الشعوب المسلمة، كما لم تمنع أيضاً أنشطتها الدينية الثانوية غير الرسمية، وفضلاً عن ذلك فإن عادات بعينها قد تطورت من خلال الإسلام نفسه، على نحو «الصوفية» و«ارتداء ملابس الجنس الآخر» اللذان يعتقد بعض الباحثين أنهما يلتقيان مع الشامانية فى نقاط عديدة[٢]

إن اكثر الكلمات شيوعاً فى الاستخدام لتسمية الشامانية قد اشتقت[٣] اصلاً من المصطلح التركى «Kam كام»، والواجبات التى يشترك فيها كافة الشامانيين فى منطقة وسط آسيا هى تشخيص اسباب الأمراض وعلاجها، العلاج بالشعائر، العرافة، البحث عن الأشخاص المفقودين، الكشف عن الاشياء والحيوانات المفقودة أو المسروقة. إن عدد الواجبات التى كان الشامانيون يقومون بها قد تقلصت بعدما حلّ العرافون والمطببون محلهم. والواقع أن الحدود التى تفصل ما بين هؤلاء الاخصائيين المتنوعين يصعب تحديدها، فالعرافون والمطببون يجرون مراسم الاحفال الأنيمية[*]، وكلاهما يستخدم نفس طقوس الشامانى، وكمثله يحاولان الاتصال بالأرواح. وبالنسبة للشامانيين فهم يقومون بعمل المطببين، حيث انهم يتعاملون مع المرضى، وبعضهم – بالإضافة إلى شعائر العلاج –

* الأنيمية مشتقة من Animism – مذهب حيوية المادة : ومضمونه الاعتقاد بأن جميع الكائنات مزودة بالشعور، وكنتيجة لذلك كان البدائيون ينظرون إلى الأشجار والجبال والاشجار وامثالها كما لو كانت شخصيات حية، وهو يعنى في تاريخ الأديان وا لانثروبولوجيا عبادة الأرواح وخاصة أرواح الموتى. (المترجم) .

يستخدمون الطب الشعبى القائم على أساس عقلانى.

والشامانيون (كالعرافين والمطببين) يمكن أن يكونوا من كلا الجنسين، وعلى أى حال فإن توزيع الانتماء النوعى يختلف حسب الجماعة، فالشامانيون فى شعوب الأوزبك والتادجيك يغلب عليهم أن يكونوا من النساء، وبالنسبة للقوقازيين، والتركمان، والقرغيز، والكاركلباك والأوجر فيغلب عليهم أن يكونوا رجالا. وبوجه عام، فإن تأثير الإسلام - الذى قلّص مجال النشاط الاجتماعى للشامانية - هو الذى أدى إلى تحول النشاط الشامانى إلى محيط المرأة. إن فكرة توارث «الهبة» أو «الملكة» الشامانية قد صمدت واستمرت فى منطقة وسط آسيا، وإن كانت بدرجات متفاوتة : فبين الجماعات التى كانت تعيش حياة تقرب من البداوة كالقوقازيين، والقرغيز، والكاركلباك، والأوزبيك هناك قاعدة صارمة للتوريث لم تزل سارية، أما بين الجماعات المستقرة كالتادجيك والتركمان والأوجر فلم تعد تلك القاعدة ملزمة.

إن الحياة اليومية لغالبية الشامانيين يصعب تقصيها عن طريق جيرانهم، وحتى الجانب الغريب الشاذ فى سلوك الشامانى وتصرفاته لم يكن ليصدم أحدا، فالمفترض أنه لم يحدث إلا بإملاء من الأرواح، فبين النسوة الشامانيات فى جماعتى التادجيك والأوزبيك المستقرتين(وبدرجة أقل بين جماعة القرغيز) توجد الكثيرات ممن يعشن وحيدات بلا أسر، والتفسير الشعبى لذلك هو أن الأرواح الحارسة تمنعهن من الزواج، مهددة إياهن بالويل والثبور- بالفُرقة والمرض فى الزواج، وبموت اطفالهن - إن هن تجرأن وخالفنهن. وهناك بعض الشامانيين يتحاشون الناس فى الاجتماعات والأسواق - ويلتزمون محاذير كثيرة فى غذائهم، فالبعض يعزف عن الملح والفلفل، والبعض يمتنع عن اللبن والسمك، والبعض مازال يرفض أى طعام لم يعده بنفسه، ولا يأكل إلا بملعقته ولا يشرب إلا فى كأسه، ومعظم هذه المحاذير قد جاء نتيجة للطهارة التى تفرضها الشعائر الدينية، ويوضح لنا هذا سباب حظر بعض الأرواح الحارسة على المرأة الشامانية حضور الجنازات، أو المشاركة فى حياء ذكرى الأموات، كما يبين لنا سبب اصرارهم على أن ارتداء الملابس البيضاء الشائعة بين جماعات التادجيك والأوزبيك (فى بعض الأحوال لابد أن يرتديها الشامانى طول الوقت، وفى بعضها أثناء أداء الشعائر فحسب).

وبعض الشامانيين الرجال يتزيون بزى النساء، وهذه العادة التى تكاد أن تكون قد اختفت فى زماننا هذا، كانت ذائعة الشيوع فى واحة خورازم ووادى فيرجانا، ويقتنى

متحف هامبورج واحداً من أردية السحرة الشامانيين تتمازج فيه عناصر من أزياء النساء ومن أزياء الرجال. إن ارتداء ازياء النساء كان يصاحب شعيرة «تغيير الجنس» أو «التخنث فى اللباس» التى كانت معروفة فى وسط آسيا، والتى يعود تاريخها الباكر إلى الفترة السقيتية Scythian»(*). ويمكن أن يفسر ذلك بالمعتقد القديم الذى كان سائداً فى آسيا الوسطى من أن الروح الحارسة للشامانى كانت أنثى، وكانت تود لو ترى نفسها وهى مُحتواة فى الشامانى، خارجياً على الأقل. (ويتعارض ذلك مع الفرضية التى طرحها إل .واى. سترنبرج، وڤى.جى. بوجوراس، التى تقوم على الفكرة التى كانت سائدة فى سيبيريا عن وجود علاقات جنسية فيما بين الشامانى وروحه الحارسة)(٤). كما أن فكرة أن الشامانى لابد وان يحمل شبهاً من روحه الحارسة، من المحتمل أنها ترجع إلى تاريخ موغل فى القدم عندما كان يُتصور فى الغالب الأعم ان الأرواح الشامانية كانت تتخذ اشكالالحيوانات.

إن النشاط الشعائرى ليس هو النشاط الوحيد أو الرئيسى الذى يمارسه الشامانى، إذ هو يعمل على كسب قوته كأى فرد آخر فى المجتمع، وعلى أى حال فإن المعلومات عن أحوالهم الاقتصادية نادرة ومتناقضة، إن فكرة ان يتاجر الشامانى بخدماته فى التطبيب أو العرافة حكم عليها البعض بأنها غير واردة، وفى الحقيقة فإن معايير التقاليد تتطلب ألا يطمع الشامانى فى الربحية طالما أن روحه الحارسة تطالبه بأن يكون زاهداً، وبالنسبة لمركز الشامانى الاجتماعى: فقد لاحظ المراقبون أنه قد تغير على مسار الزمن، فقد انحط بعد اعتناق الإسلام، وخاصة مع نهاية القرن التاسع عشر، وبالرغم من أن هذا الانحطاط كان حقيقياً، فإنه لم يمنع الكثير من الشامانيين رجالاً ونساء على السواء، أن يكون لهم احترامهم الكبير بين السكان المحليين حتى فى القرن العشرين.

لوازم شعائرية مساعدة: وكما هو الأمر فى البيئات الشامانية الأخرى، فإن أول اللوازم الشعائرية هو الآلة الموسيقية. إنه صوت قرع الطبول الذى يستدعى به شمانيو الأوزبيك والتادجيك أرواحهم الحارسة – إنها طبلة بلا عروة ولا عصا للنقر والتى تشير إلى طراز من الطبول الشرق أوسطية عرفت فى المنطقة منذ ما يربو على ألفى عام – وطبلة الأوزبيك التى يعود أصلها إلى كيبتشاكان مزينة برسم تخطيطى نفذ بدماء قربان من الحيوانات،

* نسبة إلى سكيزيا Scythia وهي بلاد قديمة يقع قسم منها فى شمال وشمال شرق البحر الأسود، وقسم آخر شرق بحر آرال، وكانت تسكنها قبائل وثنية جاءت من شمالى آسيا الغربية وأوروبا الشرقية. (المترجم).

وتخترق جلدها فتحات صغيرة لاستقبال الأرواح التى «يجمعها» الشامانى داخل الطبلة أثناء اداء الشعيرة، ثم «يصبها» فوق الشخص العليل. كذلك فإن بعض النسوة الشامانيات يعلقن الأحجبة على طبولهن، وبوجه عام فإن الطبلة فى مناسبات هذه الأيام كانت تمثل شعوراً بالاحترام صادرا عن الناس. وتسمى الآلة الموسيقية التى يستخدمها القوقازيون والكاركلباك بـ «الكوبيز - Kobys». وهى نوع من الأورغن البدوى الصغير ذي وترين، ويعزف عليه بقوس قديم[٥]، وينسب أصله إلى «كسوركت آتا» أول الشامانيين المغنين، ويعلّق الشامانيون القوقازيون العديد من الدلايات على آلاتهم، مثل الأحجبة والأجراس، ويدّعون أن بمقدور آلاتهم أن تسابق أعتى الخيول جموحاً، وهو اعتقاد يتفق مع معتقد سيبيرى ذائع بأن طبلة الشامانى ليست إلا مطية لحيوان خرافى، ويفضل بعض الشامانيين استخدام «الدومبرا - Dombra» وهى آلة مزودة بأوتار مشدودة ذات شعبية لدى شامانيى القرغيز فى الشمال. أما الآلات الشائعة بين التركمان فهى «الدوتار-Dotar» التى تعزف بالإمساك بأوتارها بين أصبعين، و«الجيدجاك - Gydzhak» التى تنقر أوتارها، ولدى الأوجر تتشارك اكثر من آلة فى العزف صانعة صيغا أوركسترالية بدرجة ما. وعلى أى حال فإن العلاقة الفعلية بين الآلة الوترية والطبلة مبهمة وغير واضحة.

ويستخدم الشامانى سوطاً لمطاردة الأرواح التى سببت أذىً للمكابدين، وتلك فى الحقيقة خاصية ثانوية للسوط نشأت عن الاعتقاد بأن الطبلة مطية لحيوان، وهو ما يفسر العرف الطائى[*] الذى يُسمى عصاة النقر بالسوط. وعلى أى حال فقد اصبح السوط فى القرن العشرين هو العدة الشعائرية الأولى لدى الكثيرين من الشامانيين القوقازيين والأوزبيكيين والتادجيكيين.

وبالنسبة للعصا أو الخيزرانة التى كان الشامانيون يستخدمونها فى السابق مع نهاية القرن التاسع عشر، وكانت تعلق عليها دلآيات مختلفة، من المعدن أو الياقوت أو اللؤلؤ، فلم تعد تستخدم الآن إلا بواسطة الدراويش. أما الأسلحة المعدنية المختلفة، مثل السكاكين والسيوف المعقوفة وحيدة الفصل، والسيوف العادية، فهى من بين ممتلكات الشامانى تأتى فى مرتبة ثانوية الأهمية، على الرغم من أن السكين قد أصبح الآن - بالنسبة لبعض الشامانيين - عُدتهم الطقسية الوحيدة.

إن استخدام أغصان الأشجار فى الممارسات الشامانية قد شهدته فترة موغلة فى القدم.

---

* نسبة إلى جبال الطاى فى وسط آسيا (المترجم).

إذ كان الشاماني يستخدم الغصن ليلمس به الشخص العليل، بالإضافة إلى المعنى الرمزي الذي يحمله هذا الغصن لـ «شجرة الحياة»، ويمثل الأوجر ذلك بواسطة أحد حبال الشد يمد من السقف إلى الأرضية في المكان الذي تؤدى فيه الشعائر، ويربط غصن مزين بأشرطة متعددة الألوان في قمته، حيث كان يعتقد أن الأرواح التي طردت من جسد المكابد تتجمع في هذا المكان، أما التركمان فكانوا يستخدمون شريطاً من نسيج أبيض، بينما كان الأوزبك في خورازم يستخدمون قطعاً من القماش الأبيض للأرواح الذكور، ومن قماش أحمر للأرواح الإناث.

ومع شعائر معينة «وخاصة العرافة» يستخدم الشاماني إحدى المرايا وأحد الدلاء المملوءة بالماء، كما يستخدم - كنتيجة لتأثير الإسلام - المسابح وكتب الصلوات، التي لا تُقرأ، بل ولعلها حتى لا تفتح في أغلب الأحوال.

وحتى يستطيع الشاماني أداء شعائره، فإنه يقيم مذبحاً صغيراً يرتب فيه أدواته ويحتفظ فيه بالأطعمة التي تقدم للأرواح، وحتى اليوم هناك عادة - في وادي فيرجان - حجز منطقة خاصة في حالة طهارة شعائرية كي تستخدمها تلك الأرواح التي يعتقد أنها ترتبط بمصائر عائلة الشاماني، وانها قادرة على إغراء واحدة من نسائها على الانتظام في سلك الشامانية.

«المرض الشاماني» : لقد كان «تايلور» (١٨٧١) واحداً من أوائل المؤلفين الذين رموا الشاماني بأنه وارث لتركة من الأمراض العصابية (الهستريا، الصرع .. وأمراض أخرى)، وقد سارع كثير من البحاث الروس (بوتانين، ميخائيلوفسكي، خاروزين، آنوكسين، كاجاروف، كسينو توف وآخرين) إلى متابعة هذه الدعوى. كما استمر البعض منهم (آلكسيف، فينشتاين، ميخائيلوف، سميتشوف) في دعم وتأييد هذا الجدال، حتى بالرغم من أنه قد ثبت فعلاً خطؤه بعد تفنيده منذ زمن طويل.

وبدلاً من أن نعيد هنا صياغة الجدال - الذي سيأتي ركيكا بسبب الاختصار - الذي يدحض هذا التفسير، سوف نركز جهودنا على استخدام المعلومات التي جمعت من منطقة وسط آسيا،فهناك - كما في أماكن أخرى كثيرة - يعتبر حامل تلك الأرواح التي يتم التحرر منها من خلال الممارسات الشامانية عليلاً سقيماً، والحقيقة أن هذا المرض يعتقد أنه شيء لا مناص منه، ويرى فيه الأوزبيك والقرغيز علامة على رضاء الأرواح. حتى وإن كان من الواضح سلفاً بالنسبة للجميع، انه يتم استدعاء العراف أو الشاماني لكي يتأكد

من التشخيص الصحيح، ويُعتقد أن سبب المرض يكمن في حقيقة أن الأرواح لابد وأن تحمل الشاماني الصغير (شاماني المستقبل) إلى العالم السفلي، وأن تخفيه هناك (غالباً في أغصان «شجرة الحياة») وأن توفر له قُوته وتحيطه بالرعاية وبالحنان، بغية «إعادة خلق» هذا الشخص المختار، إنها تُقطِّع جسده إرباً وتطهوه حتى تستطيع أن تأكل اللحم، بعدئذ تقوم بتلفيق أعضاء معينة من الجسد معاً قبل أن ترده إلى الحياة : إنه لم يعد الآن بشراً عادياً. إن فكرة وجود علاقة ولّه بين الشاماني وروحه الحارسة قائمة، وإن بدا أنها تجيء بآخرة. إن إعادة خلق الشاماني التي تبدأ عموماً في فترة يفاعه، تستغرق سنين عديدة، وبهذا المعنى يمكن مقارنتها بشعيرة بلوغ سن الرشد، كما يمكن مقابلتها في ذات الوقت من زاوية وظيفتها بشعيرة الترسيم بالكهانة وإعلان القداسة.

ولنأخذ على سبيل المثال تلك الحالة التي حدثنا عنها رادلوف (١٨٩٣) عن امرأة شامانية من الأوزبيك تدعى «أوتشيل» من منطقة سمرقند. كانت روحها الحارسة - حسبما يقول - رجل عجوز يفيض صلاحاً وتقى، وقد أمرها بأن تصبح شامانية حتى «تدافع عن الناس». وصار سلوكها مصدراً لكثير من الخزي والعار، وبلغ بها الأمر إلى حد إلقاء ابنها الطفل من سطح بيتها، حتى أن زوجها قيد يديها ورجليها وحبسها في غرفتها، ولكن روحها الحارسة أطلقت سراحها عبر المدخنة، واصطحبها إلى الجبال المحيطة حيث واصل تعليمها، لقد اخبرها عن الأزمنة الخوالي، وعلمها الكثير عن ظروف البلاد الحالية، وعن الممارسات الشامانية: «ابتهلي من أجل الحياة الحاضرة ومن أجل الحياة الآخرة، ابتهلي من أجل الناس، ابتهلي من أجل السعادة والعمر المديد، ومن أجل الرخاء والخصوبة»، وفي هذا ما يدل على تعليم تم تلقيه في الأحلام، وهذه الأحلام تلعب دوراً هاماً لا في الممارسات الشامانية فحسب، بل وفي الحصول على المعرفة الشامانية كذلك، وفي الحقيقة أنه ليس هناك تقليد معين لتلقي الشخص المختار لتعاليمه عن طريق شاماني ذي خبرة (اذ أن الدليل الضعيف على هذا الاتجاه مشكوك في صحته) ولكن هذا لا يمنع بطبيعة الحال الانسان الطموح من الاستفسار عما يعن له، فكل شيء يتوقف على استعداده لاعتناق دوره.

إن فكرة المعاناة عنصر ضروري في الاختيار، وهي ليست مسألة معاناة عقلية أو حتى شخصية : فالمرأة الأوزبيكية ترى في مرض الطفل حافزاً مألوفاً لقيامه مستقبلاً بالمسئوليات الشامانية. إن تعدد الصيغ التي تم رصدها توضح أن «المرض» ليس حاصلاً لتغيير عضوي، ولا نتيجة لانحراف نفسي، وإنما بالأحرى ترتيباً على تقاليد ثقافية.

وحقيقة أن تغير «الغالبية في النوع» من ثقافة لأخرى تبرهن أيضاً على ذلك: فحقيقة كون الشامانيين الأوزبكيين والقوقازيين هم عادة من الرجال، تتضمن دون مراء أن المرأة في هذه المجتمعات مستثناة من «الاختلال النفسي المتوارث»!. وعلى العكس فإن تأنيث الواجبات للشاماني دون شك تدل على حصانة الرجال ضده. ومن الواضح أن الاسباب تتوقف على العوامل الاجتماعية، كما تتوقف أيضاً على درجة تغلغل الاسلام بين هذه الجماعات.

الشعيرة الشامانية : إن عمليات الرصد الباكرة (في نهاية القرن الثاني عشر) تروى نفس الشيء: فجلسة تحضير الأرواح الشامانية ذات معنى واضح بالنسبة للمشاركين فيها. إنها تمثل رحلة الشاماني إلى العوالم الأخرى بحثاً عن روح المكابد، أو زيارة روح يتوقع منها المساعدة، وفي أحيان كثيرة بحثاً عن روح شريرة، تنعقد آمال الشاماني على أن تتنكر مكائدها، وتعلن توبتها عنها. ومن خلال إيماءات الشاماني وترتيلاته يدرك كل انسان مكانه، وما يصادفه، وما يصنعه، والشيء الوحيد الذي يتغير هو هدف الجلسة الذي يتغير حسب طبيعة الأرواح التي يزمع الشاماني مواجهتها.

عقب ذلك بقرن من الزمان، اذا بهذا التصور الواقعي لأفعال الشاماني يبدأ في الاضطراب وفي النهاية ينمحي تماماً تحت تأثير الإسلام، لأن هدف الإسلام هو قطع دابر كل ما يتعارض مع تعاليمه: ومادامت السموات في الاسلام لا يطالها إنسان، كما أن العوامل التي يرحل إليها الشاماني لا يمكن لأحد أن يبلغها هي الأخرى، فاقتصر الأمر منذ هذا الحين على الأرواح، فهي وحدها التي تستطيع أن ترحل، واصبح الهدف الوحيد هو الإتيان بالروح المعادية إلى الخيمة اللباد Yourte التي يتصدر الشاماني مجلسها. وهكذا تقلصت كثافة النشاط الشاماني ومداه، وتغير معناه: فصارت هناك صوراً مبتذلة لا أصالة فيها تفتقر إلى أي اساس لتفسيرها، واصبحت اكثر الشعائر تعقيداً هي شعيرة الشفاء من المرض، كانت أولى الخطوات هي تشخيص العلة، وهو ما يحتاج إلى شعيرة محتومة، بعد ذلك ينبغي إقصاء الأرواح المسئولة عن المرض، وهنا على الشاماني أن يتوعد هذه الأرواح وأن يداهنها في ذات الوقت، مستخدماً قرباناً من الحيوان (أو الطير) ليأخذ مكان المكابد، حسب القاعدة التي تقول «الدم بالدم، والروح بالروح». ويشير لون شعر الأضحية (أو ريشها) إلى الفئة التي تنتمي إليها الروح المقصودة.

وتسمح لنا المعلومات المعاصرة على التعرف على اتجاهين رئيسيين، سنسرد سماتهما وخصائصهما فيما بعد، ومن الواضح أنه ليس هناك تقسيم محدد يفصل فيما بينهما، ففي كثير من المناطق تختلط شعائر الاتجاهين، كما نجد الناس في مناطق أخرى يمارسون مزجاً من شعائرهما.

الشكل التركى أو «الرعوى» : يغلب أن يكون الشامانيون من الرجال، والأحفال تشمل اللعب على آلة وترية «الكوبيز» أو «الدومبرا» عند القوقازيين، «والدوتار» لدى التركمان، «والكوبيز» مع الكاراكالباكس، والكوموز عند القرغيز. وتبدأ ممارسات الشفاء من المرض بعد حلول الظلام عادة. ويمكن أن يكون ماعون التنجيم آلة موسيقية وترية (القوقازيون)، أو ٤١ غنزة أو حجراً (الكومالاك، القوقازيون، التركمان، الأوزبك) أو لوح كتف (زند) أحد الخراف (القوقازيون الأوزبك، التركمان، القرغيز). وفي العادة يكون القربان المقدم للروح هو ذبح أحد الحيوانات التى يولم عليها المشاركون. حيث ان الرائحة تكفى لأن تكون فى متناول الأرواح، وخلال الحفل يذرع الشامانى الحلقات السحرية فى الحيز المقام عليه الحفل، مبيناً بذلك أنه قد تحرر من أى قيود مادية وهو فى حضرة روحه الحارسة، ويقفز حافى القدمين فوق الانصال الحادة لسيوف معقوفة، كما يسير فوق الحافة القاطعة لسكين، أو يطعن نفسه بها فى الواقع. ويتناول اشياء شديدة السخونة لدرجة الاحمرار ويأخذ فى لعقها، ويضرب رأسه فى هوس وجنون، ثم يرتقى حبلاً ثُبّت فى فتحة الخيمة القبابية الشكل. وفى لحظة الشفاء، ينتزع فشّة الذبيحة ويضرب بها المكابد، ثم يرمى بها من فتحة الخيمة، وفى بعض الأحيان ينقل الأرواح المسئولة عن المرض من جسد المكابد إلى جمجمة حصان أو كلب.

الشكل التاجيكى أو «الزراعى» : معظم الشامانيين هنا من النساء (التاجيك، الأوزبك)، ويشمل الحفل القرع على الطبل، ويقام فى معظم الأحوال فى رابعة النهار، وماعون العرافة هو الطبلة، وتستخدم معها مرآة وأحد دلاء الماء الذى يلقى فيه بنتف صغيرة من القطن، أما القرابين التى تقدم للأرواح فهى مصنوعة عادة من الدقيق، أو أطباق مطهوة أساسها الدقيق، كما تقدم أيضاً قرابين الحيوان، التي تكون في بعض الأحيان من الماشية الصغيرة ذات القرون وإن كان الدجاج هو الأكثر بصفة خاصة. أما الحلقات السحرية المحيطة بالحيز فليست جزءاً من الشعائر، وتتضمن مراسيم الشفاء استخدام أغصان الصفصاف التي تستعمل بواسطة ضربات خفيفة لطرد الروح الآثمة من جسد المكابد (الأوزبك، اليوجور). وفى نهاية الحفل غالباً ما يشير الشامانى إلى احد الأشياء – الذى يفترض أن الروح الحارسة قد اكتشفته – يعتبر مصدر المرض أو صنوله. (الأوزبك – التركمان – واحة خورازم)، وحتى يكون الشفاء ناجعاً يغطى الشامانى رأس المكابد والجزء العلوى من جسده بقماش أبيض فى العادة (الأوزبك – التاجيك – اليوجور

- القرغيز الجنوبيين)، ويمسح الشامانى جسد المكابد أو يرشه بالزيت المقدس المخلوط بدم الذبيحة (الأوزبك - التاچيك - التوركمان، واحة خورازم)، ويَعقد حبلاً ليمنع الأرواح الشريرة من إيقاع الأذى (التاچيك، الأوزبيك)، ويُعتقد أن الشامانى رجلاً كان أم إمرأة - والصورة واضحة فى هذه الحالة، بينما كانت خابية فى الشكل التركى - على علاقة جنسية مع روحه الحارسة من الجنس الآخر (التاچيك ، الأوزبيك).

مشكلة الشخصية الشامانية والغيبوبة: إن المعلومات المقارنة المتاحة تسمح لنا أن نجزم بأن الشامانية قد ترتبت على حاجات اجتماعية وليس على خصائص نفسية لمجموعة معينة من الأفراد، إن اختيار المرشحين - بطبيعة الحال - محدود بمتطلبات الدور الشامانى : فعلى المرء أن يعرف كيف يغنى وكيف يلعب الموسيقى، وأن تكون له سيطرة فائقة على جسده، وأن يتميز بخفة اليد ومهارتها مع أعضاء تتسم بفرط الاحساس. وعلى أية حال فإنه حتى على الرغم من ثقته الزائدة بقدراته الخاصة فعليه ألا يضعها موضع الاستخدام إلا بعد أن يتأكد من مظاهرة روحه الحارسة له. وفى الحقيقة فإن الغيبوبة حالة تقارب سورة هياج محتدم (فالأكتاف تهزها الرعشة، والجسد كله يرتجف بالقشعريرة وكأنه فى ذروة وطأة الحمى) تنتهى فى حالة إغماء، وبالرغم من ذلك يظل الشامانى مسيطراً على نفسه حتى فى هذه الحالة : فالهياج والإغماء سلوك تتطلبه التقاليد الشعائرية، إلى المدى الذى بات من المعتقد معه أنها من إملاء الأرواح، إنها تطور طبيعى منطقى للهدف المنشود ، ويخفق الشامانى فى أداء واجباته لو أنه استعرض هذه السلوكيات خارج جلسة استحضار الأرواح، أو لو فقد سيطرته على نفسه،ومن ثم يفقد الاتصال بمشاهديه، وفى النهاية فإن على الشامانى بطبيعة الحال تعبئة كافة امكانياته وحشدها للقيام بالشعيرة، وهناك عوامل وتقنيات معينة يمكن أن تؤازره ولكنها لا يمكن أن تحل محل مهارته الاساسية على الإطلاق التى تتمثل فى قدرته على التركيز، وفى الحقيقة فإن عقاقير الهلوسة لا تستخدم فى منطقة وسط آسيا، بالاضافة إلى أنه بالرغم من أن الاسلام استبدل الآلات الموسيقية بالمسابح وكتب الصلوات، فقد استمرت الممارسات الشامانية، ومع ذلك فإن التغيير ليس شيئاً سهلاً بالنسبة لكل انسان، الأمر الذى يوضح إلى حد ما أن عناصر معينة فى الشعيرة - موسيقاها، الروائح المنبعثة، الاشياء التى تصحبها.. إلخ - قد اطلقت العنان لانعكاسات بافلوڤية، كما أنها توضح لماذا لم يحزم كل انسان أمره لبلوغ درجة السيطرة اللازمة، لكى يظل منتزعاً أو متجرداً من الشعيرة.

وهناك جانب آخر للشعيرة اعتاد الباحثون تجاهله : وهو حقيقة أن هذه الحالة لم تكن شيئاً مقصوراً على الشامانى، فخلال الجلسة التى يكون الشفاء من نتائجها، فإنها تظهر على كثير من المشاركين وخاصة المكابد، كما أنها ليست حالة تتجاهلها الصوفية الاسلامية، فهى تبدو فى الغيبوبة الجماعية التى تعرفها الصوفية، وهى فى الحالين قضية سلوك شعائرى قررته تقاليد ثقافية، وهى نفسها مع المرسوم الذى صدر للشامانى «بألا يتذكر» ما صنع خلال غيبوبته.

الابتهالات: إن فن الشامانى، ارتباط بين فنون كل من الموسيقى والمغنى والقاص والشاعر، ومصطلحات الشامانية تفصح عن ذلك، ومعتقداتها تؤكده. ويؤمن الأوزبك أن موهبة المغنى هبة من نفس الأرواح التى تحمى الشامانى. وبالنسبة لشخص من القرغيز يُعتقد أنه قد أصبح منشداً لشعر «ماناس Manas» الملحمى، بعد أن ظهر له ماناس نفسه فى أحد الأحلام، وطلب منه أن يغنى بعضاً من مآثره، ومنذ هذا الحين اعتبر أن للمنشدين قدرة على الشفاء، ترتبت على القوة السحرية التى تعزى إلى إنجاز الملحمة ذاتها.

ولسنا فى حاجة لأن نقول بأن الروابط بين الشامانية والملحمة لدى شعوب الطوارق قد تم التعليق عليها بشكل واسع (رادلوف، تشادفيك، زورمنسكى) ولكن سيظل هناك دائماً فسحة لأمثلة جديدة، وفضلاً عن ذلك، فإن التأثير يعمل فى طريقين، الشامانية بصيغها وموضوعاتها وانطباعاتها التى يمكن أن تجدها فى السرد الملحمى، والعكس بالعكس.

إن المادة الواقعة تحت أيدينا تبين أنه ليس صحيحاً كل الصحة أن نذهب إلى ما ذهب إليه «إيلياد» فيما يتعلق بالهنود الحمر فى أمريكا الشمالية، من أن الشامانى هناك يرتجل أغنيته ثم ينساها بمجرد انتهاء جلسة تحضير الأرواح، ففى آسيا الوسطى يعتمد الشامانى على بناء تقليدى موحد للأغنية : فكل أغنية تبدأ باستدعاء الأرواح وتنتهى بأن يصحبها الشامانى عائدة إلى مقرها، والمنطقة تعج بالأغانى المقولبة التى تتعدل حسب الموقف. ولكى نحدد التغيير الذى يجرى فى النصوص، قمنا بتسجيل ابتهالات وأدعية احدى الشامانيات النسوة عبر خمس سنوات متصلة وتحت ظروف متنوعة، وأظهرت اشرطة التسجيل أن الأغنية لم تكن نفسها تماماً، كما لم تكن مختلفة كلية من أداء لآخر، وإنما اختلفت طبقاً للظروف وحسب إلهامات اللحظة بذاتها. كانت الأغنية مليئة بالحذف والإضافة، دون إخلال بتخطيطها العام، بل لقد كانت هناك تغييرات بين ما انتهت

الشامانية من تسجيله توا، وبين ما أعادت غناءه أثناء سماعها للشريط خلال عملية الاستنساخ.

الأرواح : عقب اعتناق الاسلام، نجد أن الجزء الاكبر من المفاهيم التقليدية قد نحى جانباً عن الفكر الشامانى، الذى لم يكن نفسه يعبأ بالتأمل فى شئون الكون، إلى حد أنه ورث المفهوم العربى عن الجن. لقد أجاز الاسلام بعض صيغ الاعتقاد بالأرواح، التى تنقسم طبقاً للقرآن الكريم إلى فئتين، مسلمة وكافرة، ومن حق الانسان أن يستدعيها طلباً للعون، وقد سهل هذا استيعاب الاسلام للشامانية، فبقى الكثير من عناصرها : وظلت الأرواح تُمثل فى شكل دُمى يمكن أن يقدم لها الطعام والشراب، وتستطيع أن تتورط فى علاقات غرامية، واستمر الاعتقاد بأن الروح تستطيع أن تؤذى الإنسان وتنزل به البلاء، أو تفتتن به، أو تتحد فيه، وإن ساد هذه الأفكار شيء من الارتباك والتشويش.

لقد صنف سوخاريفا الأرواح لدى التاجيك إلى ثلاث فئات : التى تقوم بحماية الناس، وذات الطبيعة العدائية للناس، والتى تدخل فى علاقات غرامية مع الناس وتسمى البارى Pari. ويبدو أن هذا التصنيف ليس وافيا، إذ أن الفئة الثالثة - قبل كل شيء - تبدو وكأنها شكل آخر من الأولى. واكثر من ذلك، فإن الأرواح «الطيبة» يمكن أن تسيء إلى الشخص المشمول بحمايتها. فعلى سبيل المثال، يمكن لروح الشامانى الحارسة أن تطالبه بدماء اضحية من الحيوان، وهذا هو السبب - كما يقول الأوزبيك - فى أن الناس يحيق بهم أذى الأرواح الشريرة، وبالنسبة لل «بارى - بيرى Pari - Peri» فهى كائنات أسطورية أصلها إيران القديمة، ومع أنها أرواح مؤذية حسب التصور الزرداشتى وكما هو موضح فى كتاب الزرداشتية المقدس ال «أفستا Avesta»، فقد كانت خيرة ذات يوم واستمرت هكذا حتى يومنا هذا، ونفس الشيء بالنسبة لل«ديف Dev» واصلهاأيضاً الميثولوجيا الإيرانية[٦]، وتتمثلها الزرداشتية أرواحاً أثيمة ولكنها فى المخيلة الشعبية يعتقد أنها خيرة : فالروح الحامية للشامانى غالباً ما تكون ديف بيضاء "White dev".

وعلى خلاف ال «مومو - ماما Momo - Mama» وهى أرواح أنثوية تقوم بوظيفتها عند ميلاد الأطفال، وينحصر الاعتقاد فيها بصفة اساسية فى قبائل التاجيك التى تسكن السهل، فإن أرواح ال «آلباستى Albasty» تشتهر فى منطقة شاسعة من سور الصين العظيم حتى شواطئ البحر الوسيط، وهى الأخرى أرواح نسائية تتمثل فى

الأذهان على أنهن ذوات شعر فاتح (أصفر) ولهن أثداء قد استطالت إلى حد الإلقاء بها عبر اكتافهن كى تتدلى فوق ظهورهن، ويُعتقد أنهن يتورطن فى علاقات عاطفية مع الرجال كصدى لدورهن القديم كعشيقات للحيوانات البرية، ولدى الآلباستى القدرة على ايقاع الأذى بالأطفال وبالنساء أثناء الولادة. ولعل هذا هو سر مطاردة الشامانى لها، وقد وهبت - أيضاً - القدرة على أن تصبح الروح الحارسة للشامانى، وبمجرد رضوخه لها، فإنها تمنحه الحق فى مداواة المرأة التى أوقعت بها الأذى. والاكثر اهمية، أن هناك ارتباطا بين الآلباستى وقدرة الشامانى على القيام بدوره، إذ يسود الاعتقاد بأن على المتطلع لأن يكون شامانياً أن يلتقى بها وأن ينتزع منها شعرة (أو خصلة) قبل أن يتابع الشعيرة التى تثبت عمادته كشامانى. ويردد الأوزبك القول بأنه «إذا مست امرأة صفراء (آلباستى) رجلاً بضُر فإنه يتحول إلى شامانى قح» وتصبح هى روحه الحارسة.

الـ «شلتان» (اربعون رجلاً بالفارسية) : وهى أرواح من الذكور معروفة لدى الشعوب المتحدثة بالإيرانية والتركية، وهم متوسطو العمر، أو أولياء طاعنون فى السن، يعملون على تخليص الناس من حظوظهم التعسة لينتقلوا بهم إلى رحاب السعادة، وهم الأرواح الحارسة للدراويش، والزواج والميلاد، وصبا الشباب، والتوفيق فى صيد السمك، وبصفة عامة تربط التقاليد بينهم وبين الطقوس الماجنة التى كانت تمارس فى الماضى، وطبقاً للتراث اليوغورى فهم مصدر الشامانية وحماة الشامانيين، وبالنسبة للأوزبك فهم أرواح حارسة بالوراثة. ويتمثل الناس هذه الأرواح على نحو متأرجح، فتارة هم ذكور فى الأساس، وتارة يُتخيلون فى شكل فتيات صغيرات، أو ينقسمون إلى عناصر ذكرية وعناصر نسوية. وهذا هو السبب وراء المواكب - فى وادى فرجان - التى تنظم عشرين شاباً نحيلاً وعشرين شابة هيفاء، يسيرون معاً وهم يقرعون الطبول انتظاراً لتلقى قرابين الطعام، وفى شعائر «زرفاستان» تصاحب الخيالة أرواح الـ «بارى». وهكذا يستطيع المرء أن يرى كيف تختلط التصورات. لقد اراد الاسلام - دون شك - أن ينتخب أولياء الله الصالحين من بين هؤلاء الـ «شلتان» وأن يمنحهم القوى الخارقة وأن يلغى كل الملامح النسائية فيهم، ولكن الشعائر الشامانية حزمت أمرها على أن تستبقى نكهة البهجة التى توجد فى صحبة الأنثى.

وبوجه عام، ومهما كان تصنيف الأرواح مبهماً وغامضاً، فما من روح يمكن أن تكرس نفسها للشامانى وحده (حتى فى حالة ما إذا مسته بضر ثم أصبحت بعد ذلك روحه

الحارسة) فجميعها تنتمى إلى صميم المخيلة الشعبية، بالرغم من محاولة الاسلام خلق فئة تمت بشكل محدد وقاطع للأرواح الحارسة. والحقيقة أن كافة الأرواح يمكن أن تكون خيرة وشريرة معاً، بالرغم من محاولة تقسيمها إلى خيرة (مسلمة) وشريرة (كافرة).

الشامانية كعنصر أساسى فى الإسلام الشعبى: لقد شبه الاسلام الشامانية من حيث المبدأ - بالسحر والشعوذة ومن ثم أدانها، وعلى أية حال، فبتسليمه بتدخل الجن فى حياة الناس، فتح الاسلام الباب على مصراعيه أمام فهم إيجابى للشامانية. وفى الوقت الذى تغلغل فيه الاسلام فى المنطقة كان الشامانيون يطاردون إلى أن أقروا فى النهاية بالتخلى عن معتقداتهم الموسومة بقدر كبير من الوثنية، واستمرت آثار هذا المزيج العويص والمنافسة الاحترافية حتى القرن التاسع عشر، وعند منعطف القرن العشرين صار التعايش فيما بينهما واقعاً ملموساً حتى ولو لم تكن المسألة مسألة تعاون فعلى: فالشامانى قد يبعث بالمريض إلى الملأ لاستشارته والعكس، حتى أن بعض الشخصيات الاسلامية المرموقة ممن كانوا يقرون باحتواء الأرواح الشريرة لذواتهم، كانوا يسعون إلى اقامة شعائر العرافة والشفاء على نفس الطريقة الشامانية، وبالنسبة للشامانيين أنفسهم (الذين كانوا موضع احترام بوجه عام) فغالباً ما كانوا يبدأون شعائرهم بالصلوات الاسلامية، ويطلبون عون الله فى أدعيتهم وابتهالاتهم، وفى حياتهم العادية قد يكونون مسلمين فضلاء حيث تطالبهم أرواحهم الحارسة بالنزاهة والطهارة الشعائرية.

وابتداء من هذه الفترة أخذ الأولياء الصالحون يقومون بدور الأرواح الحارسة للشامانى اكثر فأكثر، وصار تقديس هؤلاء الأولياء جزءاً من الممارسات الشامانية، فقد ينصح الشامانى - على سبيل المثال - شخصاً مريضاً بقضاء ليلته فى صحن العبادة فى ضريح أحد أولياء المنطقة بغية تيسير الشفاء، وانتشرت الصوفية ايضاً انتشاراً واسعاً فى الأوساط الشامانية ولو أنها كانت فى صورة أبسط لو أننا قارناها بالصوفية الإسلامية، وبنفس الأهمية تشبعت الصوفية ببعض العناصر الشامانية، فكان الدرويش يستخدم عصا قد حُليت بجرس من تلك التى تعلق فى رقاب الأبقار التى تقود القطعان، ويُعالج المرضى بطرد الأرواح، ويقوم بواجبات العرافة، ويتمدد على الأرض كما لو كان فى إغماءة ثم يستعيد وعيه بعد ذلك، وغالباً ما كان يعتقد - مشاركاً بذلك الشامانى - بأن له روحاً حارسة بالوراثة.

وعلى عكس ذلك، يحدث فى بعض الأحيان أن يرسم الإنسان شامانياً بواسطة الصوفى

(Ishan) الصوفية لكى يقوم بدوره كشامانى، وبالنسبة للغيبوبة الجماعية «الذكر» فقد ساد الممارسات الشامانية. وهكذا فإن الشامانية التى مرت بفترة من التدهور خلال العقود السابقة تمر اليوم - وسط هذا البعث الدينى الذى يسود عالم اليوم - بصحوة جديدة بسبب جانبها العلاجى بصفة خاصة.

الهوامش

١ – هذا المقال مقتطفات من رسالة دكتوراه (Islamizirovannoe Shamanstvo narodov Sredneyi Azii i Kazakhstana. Istoriko - etnograficheskoe issledovanie. Avtoreferat dissertacci na soiskanie uchenoy stepeni doktora istoricheskikh nauk, Moskva 1991).

لـ «ڤي. إن. باسيلوف» اختارتها روبيرت هامايون. وتربط الرسالة ما بين الدراسة النقدية للمصادر المدونة عن شامانية آسيا الوسطى وبين تحليل المعطيات الأثنوجرافية التي تم التوصل إليها عن طريق الدراسة الميدانية (والتي بدأت في منتصف الستينات في مناطق تركمانستان، وأوزبكستان، وكازاغستان، ولمدة قصيرة بقرغيزستان عام ١٩٨٩).

٢ – لومادسكي، ديميدوف، شوخاريفا، سنيساريف،

٣ – وهي : باكشي وباخشي (الأوزبك والتادچيك والقرغيز والأوجر)، باكسي (القوقاز) فـوليين وفـولتـشي وبالسي (التـادچيك والأوزبك والأوجـر)، باريخـون (الأوجـر والتادچيك والأوزبك)، بورخان (التركمان والكاركلباك)، بارخون (أوزبك منطقة خورازم، وقد تشكل المصطلح فولبين، فولتشي على اساس من الكلمة العربية «فأل» ، أما باكشي فقد جاءت من «سنسكريتيه» التي تتعلق بالبوذية، بالرغم من عدم وجود أي أثر لها قبل القرن الرابع عشر.

(٤) نشعر بأننا ملزمون بالإشارة إلى أن هذه الفرضية لا يصر عليها المؤلف في بقية العمل، وأن المعلومات التي ساقها تشير – على العكس – إلى علاقات جنسية (انظر ادناه) رومانسية بل وحتى صريحة فيما بين الشاماني وروحه الحارسة التي يُتصور أنها تنتمي للجنس المضاد – حسب فرضية سترنبرج. وفي مقال آخر (عام ١٩٧٨) يبين المؤلف أن ارتداء الشاماني لملابس النساء أثناء أداء الشعيرة، لا يعني

بأى حال أنوثته خارج الشعيرة، والتحليل المقارن يوحى بأن فكرة وجود علاقة رومانسية بين العالم القائم والعالم الآخر فكرة ثابتة، وأن ما يتغير هو طريقة تقسيم الأدوار الجنسية، فإذا أخذنا الشريك الهيولى على أنه ذكر، فلابد أن يكون الشريك البشرى أنثى، سواء أكانت أنثى أم رجل فى زى امرأة، الأمر الذى يبدو وكأنه الوضع فى «التنوع الزراعى» موضودراسة المؤلف. (ملحوظة لروبيرت هامايون).

(٥) يعود إلى الهارب السقيتى Scythian الذى عثر عليه رودنكو فى الركام الثانى بمنطقة البازيريك (القرن الخامس قبل الميلاد).

(٦) هذه الكلمة مشتقة من الكلمة التى تشير إلى الله فى العديد من اللغات الهندو - أوروبية.

الشامانى وأشباح الموت غير الطبيعى :
حول فعالية شعيرة وكفاءتها

بويد ميخائيلوفسكى و فيليب ساجان

فى منطقة الهيمالايا، وحتى فيما يجاوزها، فإن كثيراً من التصرفات الغريبة، والأمراض، وبوجه خاص الموت المفاجئ، أو الذى ينجم عن الحوادث، تعزى جميعاً إلى أفعال الميت الذى يعود لكى يقض مضاجع الأحياء، وينزل بهم لعنته.

وبين قبائل الليمبو Limbu الذين يقطنون فى منطقة نيبال الشرقية، تتخذ هذه الهجمات اشكالا عديدة، وأعراض المرض لا تتشابه فيما بين مرض وآخر إلا بدرجة ضئيلة جداً، وعيون الأطفال تتحرك من محاجرها تجاه رؤوسهم، ويرفضون تناول أثداء أمهاتهم، حتى يذوون بعد شهور قليلة من الحياة (ويطلق عليهم الـ «سا - سيك Sa - Sik»، والنساء - شأنهن شأن الرجال - يعانين من العقم ويصبحن هدفاً لنوبات من التشويش والجنون المؤقت، وغالباً ما ينتهى الأمر بالحوامل منهن إلى نهايات مفجعة : فهناك الإجهاض المفاجئ، ووفيات الأطفال (ساجاب Sugup)، ونضوب الأثداء من اللبن. كما يشكو الرجال من آلام المعدة، والصداع القاتل، والدوار، ومظاهر أخرى من المتاعب : فيصيبهم أيضاً الجنون المؤقت، والغياب عن الوعى، ويمتلكهم رعب عارم يجل عن الوصف، يؤدى بهم إلى حوادث مميتة، ويسوق الضحية (وهى فى سورة الهياج) إلى القتل أو الانتحار (سوجها Sogha). وجميع الناس رجالاً ونساء ومن كافة الأعمار يتأثرون بتلك الهجمات، ففى بيوتهم ينفق دجاجهم فجأة، وتختنق خنازيرهم حتى الموت.

وسواء بين البوذيين فى منطقة شيربا، أو هندوس وادى نيوار فى كاتماندو، أو حتى الليمبو «بدينهم الذى لا إسم له»، وبين عدد هائل من سكان الهيمالايا، توجد شعائر خاصة، أو إخصائيون فى الشعائر، وظيفتهم التى يعلنون عنها هى إحباط عدوان الميت العائد. وبين الليمبو، وهم موضوع هذا المقال، فإن واحداً من إحدى فئتى الشامانيين المحليين، (الذى يلقب بالـ «يبيا Yeba») يتم استدعاؤه لأداء هذه الشعيرة (ساجانت Sagant، ١٩٨٧، وللمقارنة انظر فيتبسكى Vitebsky، بلا تاريخ).

ترجمة : محمد عزب

إن الأمراض نفسها شيء حقيقي بطبيعة الحال أيا كانت أسبابها. وهنا يعنينا سؤالين هامين : إلى أى مدى ينجح الشامانى فى جلب الشفاء؟، والسؤال الأهم، ما الذى يجعل الشعيرة الجنائزية - التى تستهدف درء المرض الذى ينزله الميت العائد - ذات فاعلية؟

ويجدر بالذكر أن الاعتقادات الشائعة بين شعب الليمبو والتى تتعلق بعودة الميت تتعارض بشكل صارخ مع الكثير من الحقائق التى يمكن ملاحظتها، فهل يمكن أن يكون هذا هو السبب وراء كفاءة هذه الشعيرة وفعاليتها؟ وكما سوف نرى، فإن هذه الشعيرة القديمة ليست بلا نظائر فى العالم الحديث.

١ - الاعتقادات الشائعة

من هو الميت العائد حسبما يعتقد شعب الليمبو؟ للإجابة عن هذا السؤال، ينبغى قبل كل شيء التفريق بين نوعين من الأموات، وهاتان المجموعتان - اللتين تفترقان من ناحية المبدأ بشكل واضح - هما «الأسلاف» (تيبا Theba) و«الآخرون».

الأسلاف والآخرون

يعيش الأسلاف فى قرية الموتى (خيما بانجفيه Khema Pangphe)، أما الآخرون فلا يبلغوها على الإطلاق. هذا هو الفارق الأول.

وعندما يموت إنسان ميتة طبيعية، فإن الشامانى من الفئة الثانية (الفيدانجما Phe-dangma) - الذى يؤدى المراسم الدينية فيما يتعلق بالشعائر العادية - يصاحب الميت (سام - ساما Sam - Sama) إلى الحياة الثانية (الـ «ما بعد»)، وتؤدى هذه الشعيرة أمام كل سكان القرية الذين يتجمعون فى منزل الفقيد. وهكذا فإن قرية الموتى بالتالى ليست مجهولة تماماً بالنسبة للأحياء، فهى تقع إلى الغرب من عالمهم، مجاورة للشمس وللقمر، ولو أن ضوء هذين الجرمين السماويين إنما يسطع خافتاً هناك. وفى نهاية رحلة طويلة، تمر بعدة مراحل على نفس المنوال بشكل دائم، يصل الشامانى ومعه الميت إلى ضفاف إحدى البحيرات، هى بحيرة الدموع (ميكوا واروك Mikwa Warok) التى تمتد وراءها قرية الموتى. وهناك ينادى الشامانى فى غبش النهار على الأسلاف الذين يستطيع أن يميز ظلالهم على الضفة الأخرى فى بعض الأحيان، ويصرخ فيهم داعياً إياهم لأن يتولوا الميت ويطلب منهم أن يعتنوا به، وألا يبعثوا به بحثاً عن الماء : ويصيح فيهم «إنه ليس عبداً (Yok)، ولكنه حفيدكم، وإنى لأعهد به اليكم، فهو «احد افراد عشيرة

بانج - بوهانج»، بعدئذ يرجع الشامانى من حيث جاء ومعه الأرواح التى صاحبته.

ومن الضرورى ذكر اسم العشيرة لبلوغ قرية الموتى، ويعيش كل سكان القرية فى منازل صغيرة، ويقيم حديثو الموت فى مساكن تشبه مساكن اللمبو هذه الأيام، أما الموتى منذ فترة طويلة فيقيمون فى منزل كبير نسبياً، وهو ابيض اللون، وشديد الطول، له ثمانية أبواب متتالية، وقد عين أحد الحراس على كل منها. وفى المقابلات التى تمت مع بعض شيوخ قبيلة اللمبو - مثل المدعو «تارباريه» - ، ادعوا بلوغهم قرية الموتى فى الأحلام، وقالوا أن الموتى هناك يلبسون الأردية القديمة : عمامة وحزام من قماش الشاهى، أما الحقول الواقعة فيما وراء المنازل فليست منزرعة بالأرز أو الحنطة وإنما بالخردل والحنطة السوداء.كما كان الحال فى سالف الأيام. أما بالنسبة للأشياء الأخرى فقد اختلفت فيها الآراء، هل يُربى الموتى قطعان الماشية؟ وهل عيونهم مفتوحة؟ إنها أشياء ما زالت من الأحاجى التى يكتنفها الغموض والأسرار.

الموت بعيدا عن الأقارب

من المؤكد أن هناك بعضاً من هؤلاء الذين يقومون بالرحلة إلى الـ «ما بعد» لا يستطيعون استكمالها إلى قرية الموتى : وقد عرفنا ذلك لأنهم يعودون فيما بعد لمهاجمة الأحياء. وقد ظهرت إحدى هذه الحالات فى :«ليبانج» عندما تركت هرة داخل أحد المنازل التى أغلقت فى ليلة التهجد على جثمان الجدة، فأخذت تتمسح فى الجسد المسجى الذى تنجس نتيجة لهذا الاتصال (وهذه الفكرة توجد فى أماكن أخرى، قارن، على سبيل المثال جابورييه Gaborieau ١٩٧٥، ٧٠)، ومن ثم لم تتحول هذه الجدة إلى سلف (يوما Yuma)على الإطلاق. وهناك حالة أخرى لرجل كان واحدا من حكام الوادى، عاد بمجرد وصوله إلى قرية الموتى لكى يلقى نظرة أخيرة على بيته، وكان أقاربه فى هذه اللحظة يسمطون لوليمة الغذاء التى تقام على روحه والتى ينتهى بها طقس الجناز (براخى Ba-rakhi) : وفى خارج الدار تجمع ما يربو على الألف شخص ممن كانوا يولمون، ومع هذا كان هناك ثلاثة اشخاص قد قدموا من بعيد يتذمرون من شح مضيفيهم لقلة - ما قدموه من طعام وشراب، فاستشاط الميت غضباً لأن وليمة جنازته لم ترتفع إلى مستوى هيبة منصبه (وكل هذا بسبب بخل ابنائه) وأقسم أن يوقع بهم انتقامه وبالتالى فشل هو الآخر فى أن يصبح سلفاً أو جداً أعلى.

ونادراً ما تحدث مثل هذه الحالات، فالعادة أن الميت يصل إلى قرية الموتى، بفضل الأحياء الذين يوفون بالتزاماتهم السامية فى هذا الشأن، ولا يتركونه يجابه الموت وحيداً : فعليهم أن يتأكدوا من حضور الشامانى لكى يسمع آخر كلماته، كما أن على أهله أن يتحققوا من أن الشعائر الجنائزية قد تمت بكافة تفاصيلها، وهى الشعائر التى تستغرق ما يقرب من عام كامل، ما من أحد خلاله يكون على بينة من أن الميت قد وصل إلى قرية الموتى، إلا عندما تختتم آخر الولائم، ويصادق الأقارب – وهم وقوف على طرف أحد الحقول – أمام الملأ على أنهم قد وفوا بكافة تفاصيل الشعائر، حينئذ فقط يستطيع المتوفى الذى لم يزل يسمى (لت سام Let sam) حتى هذا الوقت، أن يصير وإلى الأبد (سلفاً Theba).

فإذا أوفى الأقارب بمسئولياتهم، تحسُن نوايا الأسلاف تجاه الأحياء، وفى بعض الأحيان عندما يصبح السلف مصدراً لأى تهديد أو وعيد، فإنهم يهدمون بيته (Khema him yoma). ولكن عندما تظهر الأسلاف، فغالباً ما يكون ذلك لكى تنذر عجوزاً بأن منيته أو منيتها قد دنت : فيقومون (الأسلاف) بتقييد ساقيه أثناء الليل (كهنجما Khengma) وعندما يفيق من نومه يحس، أو تحس، بأن جسده كله قد تصلب كما يحدث فى حالة التهاب المفاصل، وفى حالات أخرى يلهمون العجوز أحلاماً يرى نفسه فيها وهو فى طريقه إلى قرية الموتى. وهناك اعتقاد بأن الأسلاف يتجمعون أمام منزل العجوز عندما يقترب منه شبح الموت، وأحياناً يمكن أن تسمع همساتهم أثناء الليل، وفى القرية يوجد بعض الناس الذين يعرفون أن ذلك يعنى أن العجوز قد بات موشكاً على الرحيل.

ويسود اعتقاد بأن الأسلاف موتى بلا ملامح ولا أسماء، ومرة واحدة فى كل عام، يستدعى الحى كل الأجيال السابقة، واحدا وراء الآخر حتى يضمن انهم سوف يقومون على حمايته، حماية ذاك الذى انحدر من أصلابهم.

أما الميت الذى لا يستطيع أن يصير «سلفاً» فهو الشخص الذى يكون مصدر خطر على المجتمع، ببثه الفزع فى أرجائه، وهو فى العادة قد مات وحيداً، عندما مسته صاعقة من البرق، أو جرفته المياه فغرق فى النهر، فإن عثر على جثته فهى تحمل الدليل على ذلك : فالفم مفتوح والأيدى مفرودة، وهذه هى دلائل هروب الأرواح (سام Sam)، وفقدانها لطريقها (بوتما Potma) فى الغابة، إنها لن تصل أبداً إلى قرية الموتى (قارن، مع آخرين، «جرانيت Granet » ١٩٦٨، ٣٦٠، «وهارڤا Harva » ١٩٥٩، ٢١٠، و «لوت

فولك Lot - Falck » ١٩٦١، و «بونيرجيا Bonnerjea » ١٩٢٧، ٩٠ و «شتاين Stein » ١٩٦٥، ١١٠).

الإثم (سو So) والموت قبل الأوان

فى معرض محاولة وضع تفسير لموضوع عودة الموتى بغية الانتقام من الأحياء، يقول شعب اللمبو – وهذا هو أول تفسيراتهم – إن ذلك يعود إلى وفاتهم بمعزل عن اقاربهم، والحق أن تلك الفكرة إنما تنطبق على فئة معينة من الساعين للانتقام ممن يطلق عليهم اسم الـ «سوغا Sogha »، وهم من الذكور البالغين الذين وافتهم المنية وهم وحيدون، غالباً كنتيجة لحادث أو بسبب أعمال العنف. ولكن كيف نفسر الأمر بالنسبة لزمر النسوة اللائى يمتن فى منازلهن اثناء الوضع (ساجاب Sugub) وهن محاطات بحنان أقاربهن؟ فمن المحال أن يقال إنهن قد متن وحيدات!.

وعندما بطل هذا التفسير (الأول) لموضوع الموت بعيداً عن الأقارب، لجأ شعب اللمبو إلى تفسير آخر، فقد روى واحد منهم أنه قد انضم مرة إلى قافلة من المهاجرين، كانت فى طريقها إلى «سيكيم Sikkim)بحثاً عن الرزق، وهذه الجماعة الصغيرة التى كانت قد تركت قرية «ليمخيم Limkhim » فى وادى «تامسور Tamur » كانت تعبر غابة «تشيانج ذابو chyangthapu ». وعندما حل الظلام كان الجو ينذر بالمطر، ومن ثم أقام الرجال معسكرهم فى مدخل أحد الكهوف. وقبيل حلول منتصف الليل إذا بعاصفة هوجاء تهب على غير العادة، وإذا بقصف الرعد يهدر بوقع يصم الآذان، حتى إن الصمم أصاب اثنين من الجماعة لبضع ساعات بعد انتهاء العاصفة، وفى صباح اليوم التالى اصبحت السماء صافية زرقاء، وشمل الهدوء الغابة، وبالقرب من الكهف وجدوا جسدين محترقين لصبى وصبية، وبعد بضع ساعات عندما بلغو أول قرية على حافة الغابة أنذروا أهلها بالخطر، ولكن سكان القرية أخبروهم بأنهم قد علموا بكل التفاصيل سلفاً : إنه فى الليلة المنصرمة، وعند الغسق، هرب الشابان، كانا أخا وأخته ارتكبا سوياً فاحشة الزنا بالمحارم.

وطالما أن هذين المحبين الزانيين لم يفترقا، فسيعيشان دائماً مهددين بصواعق البرق، والحيوانات المفترسة، وتصدع الأرض تحت وقع اقدامهما : وهما يدركان سلفاً أنهما سيموتان دون أن يتركا خلفاً، وأنهما لن يحتفلا أبداً بظهور السن الأولى لحفيدهما، وهو ما يعتبر علامة مؤكدة على وفاء الإنسان بدوره فى تعاقبات الأسلاف، وانهما لن ينقلا

«عظام العشيرة» إلى أخلافهما. ولعلهما فى ظروف أخرى كانا يستطيعان أن يستردا سمعتهما (إنجسما Ingsma) وأن يستعيدا شرفهما المثلوم، وقواهما الحيوية (هانج Hang) بصفة خاصة، ولكن لكى يستطيع الشامانى أن يقوم بالشعائر الضرورية فلابد له أن يعرف دائماً اسم العشيرة، والحبيبين الآثمين لم يعد لهما عشيرة ينتسبان إليها، فقد نُفيا منها، وهما بهذا كما لو كانا قد فقدا حماية الآلهة، وقضى عليهما بأن يخبرا نوعاً من الهلع الذى يفضى بهما إلى مس الجنون.

فما هو الفرق بين الموت غير الطبيعى وبين النفى أو الإقصاء؟، «فلأن يقصى انسان لكى يتوحد بعيداً معناه الحكم عليه سلفاً بالموت». ويقول «جرانيت» فى سياق آخر : إن شعب اللمبو يردد أن مثل هذا الإنسان «يموت سريعاً» (هارا سى Hara si) وأن الحبيبين فى غابة «تشيانج ذابو» كانا يعرفان أنهما مقضى عليهما بذلك. وإلى هذا التفسير الثانى للموت غير الطبيعى لجأ اللمبو عندما أصبح التفسير الأول بلا تأثير : فالموت قبل الأوان، هو دائماً عاقبة لخطيئة أو ذنب (سو So)، فالأب القروى الذى يجن حزناً على وفاة ابنته الشابة أثناء الوضع، لابد أن يبرر ذلك مع مضى الزمن، فربما لا يعلم أحد انها كانت واقعة تحت سحر شيطان الحسد (ناهين Nahen) أو هذا الرجل الذى راح ضحية طعنة سكين لابد وانه كان قاتلاً، وهذه المرأة التى ترملت مرة أخرى، فلابد أنها كانت عابثة تسعى وراء الرجال.

إن كل الموتى الذين يموتون سريعاً يشكلون خطراً محدقاً، وهم يعودون دائماً مصرين على إماتة الآخرين مثلما ماتوا هم أنفسهم.

رغبة عارمة للانتقام

وهناك أيضاً فكرة أخرى يقدمها شعب الليمبو فيما يتعلق بالموت غير الطبيعى، فلأن المتوفى يموت سريعاً، تمتلكه رغبة عارمة تحضه على الانتقام.

فهو يحتدم حنقاً لأن حياته قد اختصرت تاركة إياه برغبات كثيرة دون اشباع. فبقدر ما يكون سعيداً فى طفولته وبقدر ما يكون محباً لأمه، بقدر ما تفيض نفسه بالغيرة والمرارة عقب موته الذى يحدث قبل الأوان.

ونفس الشىء ينطبق على المرأة التى تموت اثناء الوضع محرومة من ثمرة حبها. وعندما تموت امرأة أثناء فترة الرضاعة، فإن استدعاء مرضعة لإنقاذ الوليد شىء لا يمكن التفكير فيه، لأن المتوفاة سوف تعود بكل تأكيد لكى تهاجمها، ونفس هذا الغضب يجتاح الرجل

الذى قتل طعناً بالرمح : فسوف ينقلب على اقاربه لو لم ينتقموا لموته. والواقع أن مزاولات الانتقام إنما تقوم على تلك الفكرة.

ولغضب الميت مع هذا مبرر آخر، وفى هذه الحالة فإنه يرجع لما هو مقدور عليه فيما بعد القبر، فلعجز الميت عن بلوغ قرية الأموات، فإنه يظل هائماً على وجهه، جائعا ظمئا، مقهوراً بمشاعر الرعب، ومن هذا الرعب يتولد غضبه ضد أولئك الذين لم يزالوا بعد أحياء، إنه لا يطيق حظه التعس فى الوقت الذى يشرب فيه الآخرون ألبان أبقاره، ويأكلون خنازيره، ويبيتون فى فراشه، وأحياناً يواقعون امرأته.

ومن الواضح أن معتقدات اللمبو هى تبريرات منطقية تربط ما بين أفكار تعود إلى حقب مختلفة. فلم تزل ثلة الأشباح تتألف فى الغالب من أولئك الذين ماتوا ميتات غير طبيعية، وهم قادرون على مهاجمة الأحياء فى أى زمان وفى أى مكان، وأنهم سيكونون فى أعقاب أى إنسان، وسوف يعودون جميعاً إن عاجلاً أو آجلاً، أو هذا على الأقل ما يدعيه شعب اللمبو.

٢ - الحقائق

الحقيقة أن المعتقدات السائدة بصفة عامة، والتى تتعلق بالموت غير الطبيعى غالباً ما تتعارض مع الحقائق المرصودة.

الأموات يعودون فى أوقات محددة

بادئ ذى بدء، من الزيف الادعاء أن الميت يستطيع العودة أنّى شاء، وإنما يمكن القول : أن ظهور الاشباح المنتقمة يحدث فى فترات محددة، طبقاً لنوع من قواعد الثلاثيات، ثلاثة أيام (قارن ، مع آخرين، «إيفان - فينتز Evans - Wentz»، ١٩٦٠، ١٠٥ و«جورير Gorer»، ١٩٦٧، ٣٥٢ و «موريتشاند Morechand» ١٩٦٨، ٩١ و «ميلز Mills» ١٩٨٠، ١٦٩ و«هوفر Hofer» ١٩٨١، ٢٤ .. إلخ) أو ثلاثة شهور أو ثلاثة أعوام أو ثلاثة أجيال.

ثلاثة أيام : والحديث هنا عن رجل انتحر بإلقاء نفسه من فوق أحد الجسور، يقول الشامانى «وجدنا جثمانه ملقىً على الصخور الممتدة بطول ضفة النهر، كان فمه مفتوحاً وقد هربت أنسامه، ولم يكن العثور عليها أمراً سهلاً واخيراً وقع بصرى عليها فى شاهق، فوق الجبل الذى يعلو قرية «تينجما Tengma» فصعدت مسرعاً تجاه قمته. كان المتوفى

واقفاً وقد أدار ظهره لى أثناء عمله فى الحقل، اقتربت منه وبمساعدة الأرواح التى اصطحبتنى جذبته عنوة، التفت إلى وصاح فى «لماذا تقبض على هكذا وكأنى لص؟» فأجبته «لقد قبضت عليك لأنك ميت».

إن الميت لا يدرك وفاته لمدة ثلاثة أيام، وواجب الشامانى أن يبلغه ذلك، وينبثق عن هذا الواجب أو الالتزام قاعدة لازمة كل اللزوم: وهى أن جنازة المتوفى لابد وأن تشيّع خلال ثلاثة أيام من موته، وإلا كانت المجازفة بفقدان السيطرة عليه حالما «يصحو». وهذه النقطة، مع أنها لم تكن غالباً محل تعليق أو مناقشة، تنسجم مع ما نعرفه عن منطقة الهيمالايا بأسرها، فحتى فى «كتاب التبت عن الموتى» على سبيل المثال، والذى يستقى بسخاء من المعتقدات التقليدية، فإن المتوفى لا يعى موته إلا بعد ثلاثة أيام من حدوثه.

وبعد الانتهاء من مراسم جنازة ضحية الموت غير الطبيعى، فإن الميت لا يعود أبداً لو كان الشامانى خبيراً بواجباته ملما بها تمام الإلمام، وعلى أية حال فهناك فى بعض الأحيان شامانى من الدرجة الثانية لا يمنع عمله العناية الواجبة، ويتخلى عن الميت فى منتصف الرحلة ولا يقول شيئاً بشأنها، وفى هذه الحالة يصحو الميت (جاجنو Gagnu) فى أحد الأيام ويظهر كشبح. وفى ليبانج يدعى اللمبو أنه فى حالة – ما إذا كان الميت سوف يعود، فإن ذلك يعرف فى غضون ثلاثة أو أربعة شهور من وقت الجنازة، ومع ذلك فإن الحقائق تُعطى انطباعاً اكثر تميعاً: فبين ست حالات لدى اللمبو كان الوقت يتراوح فيما بين شهر وستة شهور، بينما كان لدى جماعة أخرى من شعوب الهيمالايا على مدى ثمانية عشر عاماً (بوويلييه Bouillier ١٩٧٩، ١٦٢).

وعندما يكون هناك اعتداء صارخ، تقع على عاتق الشامانى مهمة التعرف أولاً على المتوفى، بعد ذلك تُقام شعيرة الموت غير الطبيعى الكبرى مرة أخرى – وهى إعادة شعيرة الجناز التى تستهدف «قتل الشبح» (سوجها Sogha، ساجاب Sugup، سيبما Sep-ma). ولكن إذا عاد الميت مرة – حسبما يقول اللمبو – فإنه سوف يعود مرات أخرى، ومن ثم فإن الشعيرة لابد وأن تؤدى مرة كل ثلاث أو أربع سنوات، وهى المدة التى يدوم فيها تأثيرها. وهناك حالات عديدة بين شعب الليمبو تؤكد هذا الترداد الفصلى. وقد لوحظ أيضاً فى أماكن أخرى بالهيمالايا – فيما بين شعب الشانتال فى نيبال على سبيل المثال – ما يفيد وقوع هجوم ميت بعينه خلال الأعوام ١٩٦٦ ، ١٩٦٨ ، ١٩٧١.

وأخيراً فهناك «قانون» الأجيال الثلاثة (هيتشكوك Hitchcock، ١٩٦٦، ٦٥) التى يختفى الشبح بعدها إلى الأبد. وهذه المشاهدات ذاتها، التى توجد بين شعب الماجار فى نيبال، تسوق المؤلف إلى الاستدلال على : أن الميت الذى يعود هو نفس الشخص الذى كان معروفاً أثناء حياته (وهذه القاعدة تبدو مغايرة لدى هنود نيبال)، ومن ثم يكون تأكيد أن الميت يستطيع العودة فى أى وقت يشاء - حسب الاعتقاد السائد - افتئاتاً على الحقيقة.

وبالإضافة إلى ذلك - كما هو الحال بالنسبة لكافة قوى الشر - فإن الأشباح تظهر فى أوقات هامشية : عندما يكون القمر بدراً فى تمام كماله أو عندما يكون هلالاً أو فى المرحلة ما بين مطلع فصل ومغيب آخر .. إلخ. وهكذا فإن هناك أوقات يظهر فيها الشبح طوعاً، وهو نفس الأمر أيضاً بالنسبة للأماكن.

أماكن ظهور الموتى محددة

من المعروف أن البقعة التى ينتحر فيها الشخص تصبح مثوى له ويكثر من التردد عليها : ومثل هذا الشخص لا يوارى الثرى أبداً فى الجبانة التى يرقد فيها الموتى الآخرون، إنه يدفن مع مجرى النهر الذى يخترق القرية. أما الشخص الذى يلقى حتفه بالسقوط من فوق أحد الجسور فإنه يدفن فى أقرب بقعة من المكان الذى عثر على جثمانه فيها، ويقال إن هذه البقعة هى التى يصبح فيها «سيد الأرض». ويقع أحد هذه المدافن فى وادى الميوا Mewa، إلى جوار ممر قديم يفضى إلى أرض فضاء. أما الممر الحالى فينعطف حول المكان ويطوقه. أما مقابر الأطفال والأمهات اللاتى توفين أثناء الولادة فقد حفرت فى عجلة فى منطقة قاحلة على مجرى النهر وبالقرب من ضفافه. ويعالج الشامانى فى ليبانج الكثير من المرضى بالقرب من جبانات الموتى ضحايا الوفيات غير الطبيعية (والتى يتردد عليها القرويون للحصول على أخشاب التدفئة).

ومن غير المستغرب، أن يُظهر الميت العائد نفسه - فى أغلب الأحوال - فى المنزل الذى عاش فيه، وهنا تحذير من المنازل الشاغرة التى تعرض للاستئجار على الاثنولوجيين الذين يبحثون عن مكان للإقامة : ويعرف روبرت إكفال Robert Ekvall (١٩٥٢، ١٩) الذى يعمل بين شعب الآمدو فى التبت، وكريستوف فون فيورر - هيمندورف Cristoph Von Furer Haimendorf الذى يعمل بين قبائل الشيربا فى نيبال، شيئاً عن ذلك!!.

وفى الحقيقة فإن نفس الحالة التى تنطبق على الأماكن هى نفسها التى تنطبق على الزمن : إن إعمال الذاكرة فى مواقع معينة من التى يتردد عليها الموتى ميتات تصحبها اللعنة، يبين أنها ترتبط بشروط ثقافية، وهو ما يعنى أن أماكن أخرى متحررة نسبياً من حضورهم. وفى ليبانج، إذا شعرت امرأة حامل فى شهرها الثالث بالمرض، فغالباً ما يشخّص الشامانى هذه الحالة «بهروب الأرواح» فيجلس على عتبة دارها وينطلق منها بحثاً عن تلك الأرواح، مفصلاً كل مرحلة من مراحل الرحلة. وعندما يبلغ الضفاف البعيدة للبحيرة التى تقع فوق الجبال (يوميكما – Yumikma) يلمح المريضة فى نهاية الأمر، وهى تحيك ثوباً وقدماها فى الماء، فينادى الشامانى عليها ويقوم بجمع أنسامها واضعاً إياها فى إحدى السلال (هذه الشعيرة تعرف بسام لاما – Sam - Lama أى «الذهاب بحثاً عن الأرواح»)، وعندما يميز ظلالاً تنحو ناحيته عبر شاطئ البحيرة، يصرخ فيها قائلاً وهو يلوح بسيفه فى وجوهها كى يمنعها من الاقتراب «إنها امرأة .. مشعثة .. تتشح بثيابها الحمراء !». وعندما يقفل راجعاً إلى القرية يتلفت وراءه من حين لآخر وهو يصيح «إن ثلاثة منهم فى أعقابى مباشرة» ويحرك سيفه تجاههم .. إلخ. وترى المرأة الحامل القابعة خلف الباب كل هذا وتسمعه. وعن طريق إنعاش ذاكرتها عن نساء القرية اللاتى توفيت اثناء الوضع، يحاول الشامانى أن يختبر قوة هذه الذكريات على مريضته : «ألم تمت صديقتك سانساما يا أثناء الوضع فى العام الفائت؟»، إن هدفه افتعال أزمة لكى يحكم من سيطرته.

الميت لا يمضى فى أعقاب أى شخص فحسب

إن هجوم الشبح العائد بعد الموت عادة ما يكون مسبوقاً بأحلام مُنذرة، أو بفزع الليل تثيره أصوات الهسهسة أو بالأحجار تلقى خارج الدار ومن حولها، أو بسقوط الأوانى الفخارية وتحطمها دون سبب مفهوم، أو بالأبواب تفتح فى عنف وجلبة، أو بوقع الخطى المسموعة دون وجود أحد، كما تُرى المشاعل المتوهجة فى حلكة الليل، وتظهر الصور الشبحية وتختفى، وفى بعض الأحيان تمتد الأيدى عبر النوافذ لكى تجرجر شخصاً من ذراعه، أو يرتفع أريج روائح بعينها إلى حد لا يحتمل.

وقد اشار «بريمان Berreman» (١٩٦٣، ٧٨، ٨٩) إلى أن المريض يشكو غالباً من تعب بالغ مصحوب بأعراض أخرى مختلفة، مثل فقدان الإحساس، وعدم القدرة على التركيز، وفقدان الإحساس بالألم، ودائماً الانطباع بأنه غير قادر على مقاومة قوة طاغية لا

دفع لها، ويصبح الحديث أحياناً مفككاً بلا ترابط، وفى بعض الأوقات يحدث فقدان للشعور ينتهى بالموت، أو السقوط من فوق جسر أو من أعلى ممر فى جرف شاهق على صدع أو فجوة، كما أن هناك حالات من الاستحواذ النفسى المضنى التى تنتهى بالقتل أو الانتحار، وقد اشار فى إلوين V. Elwine إلى حالة رجل «قُتل من التعب». وبالإضافة إلى المرض الرئيسى، فإن كافة أنواع العلل الأخرى تظهر معه، كالصداع القاتل، أو آلام المعدة، أو جفاف الضروع، أو مشكلات الحمل ... وهكذا.

ولا يستطيع المريض ولا أسرته أن يعرفوا سبب هذه الأمراض، وكنتيجة لذلك، صارت القاعدة هى طلب الشامانى، فهو المنوط بتشخيص المرض، وتحديد اسباب عودة الميت والترتيب لرحيله. وهناك طريقتان لعمل ذلك، الأولى وهى الطريقة الهادئة أو الفيدانجما – Phedangma عند اللمبو وفيها يقترح الشامانى «بعد الفحص الإكلينيكى» الرجوع إلى العرافة كوسيلة للتفسير، والأخرى وهى اليبيا Yeba : وفيها يحرض الشامانى الشبح العائد على الاستحواذ كلية على المريض، ثم يأمره بعد ذلك أن يوضح نفسه.

ويهتم الاثنولوجيون غالباً بالمعتقدات العامة بأكثر مما يهتمون بالحقائق المجردة، الأمر الذى يعود إلى ندرة هذه الحقائق فى الكتابات حول موضوع الشامانية، ومع ذلك وتأسيساً على ما هو متاح من معطيات ملموسة، يمكن أن نقرر بعقلانية : أن الميت إذا عاد لكى يهاجم احداً من الأحياء، فلديه أسبابه الوجيهة دون شك.

وتوضح شيرلى جونز Shirley Jones (١٩٧٦، ٢٦) الموقف التالى، الذى شهدته بنفسها عام ١٩٦٩ بين اللمبو فى منطقة ترهاتوم Terhathum، حيث كانت تعيش امرأة تدعى ساهيلى Sahili مع زوجها وابنها الصغير فى منزل أقيم على مصطبة فى احد المنحدرات الجبلية، وكان يعيش معها فى المنزل حماتها، وشقيقة زوجها وابنتها، وفى هذا العام عند اقتراب نهاية فترة الرياح الموسمية، هطلت امطار شديدة الغزارة على مدى ثلاثة أيام متواصلة، وفى إحدى الليالى اكتُسح المنزل بسبب انهيار أرضى، كان سبباً فى مصرع الحماة وابنة شقيقة الزوج.

ومرت الأيام التى تلت إقامة شعائر الموت غير الطبيعى عصيبة جداً على الأحياء، واختفت شقيقة الزوج التى ماتت ابنتها فى إحدى المدن المجاورة حيث أغرقت أحزانها فى الشراب، وفعل الزوج الذى كان شامانياً بعض الوقت وبلا عمل ، نفس الشىء، أما ابن

ساهيلى الشاب فقد أصابه الاضطراب الشديد بسبب المأساة، ولم يكن أمام ساهيلى سوى أن تعمل على المحافظة على كيان الأسرة وتماسكها.

بعد شهر من تلك المأساة، نضب معين الأسرة المالى : ولم يكن أمام أخت الزوج التى كانت فى حاجة إلى المال من أجل حفلات السكر والقصف. إلا أن تأخذ مجوهرات الحماة وتبيعها، وفى اليوم التالى لبيعها حدث الهجوم الأول على ساهيلى، فانطلقت تجرى هائمة فى طرقات القرية مقتحمة بيوتها وهى تصرخ، وكانت تصرفاتها بصفة عامة وكأنما قد مسها الجنون. وفى هذه الليلة اصطحبها زوجها وشقيقته إلى البيت وقاما بضربها بالأغصان الشائكة فى محاولة لطرد الأرواح الشريرة التى تلبستها : لقد تأكد الجميع أن الحماة قد عادت لكى تسبب لهم المتاعب.

وخبرت ساهيلى هذا الهجوم على مدى خمسة ليالى متعاقبة، وكانت وقد امتلكتها تماماً روح الحماة التى استشاطت غضباً وخنقاً، ترفع عقيرتها بالصراخ (الحماة) بصوت زوجة ابنها : «أعيدو لى سوارى .. أعيدو لى دبلة خطمى»، وواضح أن شيرلى جونز قد تركت البلاد عندما كان سكان القرية يعدون للشعيرة الكبرى الخاصة بـ «قتل الشبح»

(ساجاب سيبما Sugub Sepma) الخاص بالحماة.

وهكذا ليس من السهل القول بأن كل ضحايا الموت غير الطبيعى يعودون، وفضلاً عن ذلك فإن الموتى العائدين ممن وصفهم الاثنولوجيون لم يعودوا دون سبب. (جونز Jones، ١٩٧٦، ٢٦؛ ما كدونالد Macdonald ١٩٦٦، ٢٩٦؛ فيورر هيمندروف Furer Haimendrof ١٩٦٤، ٣٠٧؛ نيبيسكى فوردجكوفيتش -Nebesky - Wojko witz، ١٩٦٥، ٢٢٠؛ كروك Crooke، ١٩٧٨، ٢٣٤ - ٢٣٦؛ إلخ).

- أم، جرفها انهيار أرضى، وباعت ابنتها مجوهراتها من أجل الشراب.
- طفل، مات لأن أمه أرضعت طفلاً جديداً باللبن الذى كان مفروضاً أن يكون قسمته.
- والد ذو سمعة طيبة فى الوادى، لم يُعد له ابنه الجناز اللائق بمكانته بسبب بخله.
- امرأة، ماتت وترمل زوجها وهو فى سن صغيرة، فتزوج من أخرى أصغر منها سناً.

- رجل، قتل فى انهيار جليدى، عثرت على جثته جماعة من رعاة الثيران لم يظهروا له (ميتا) الاحترام اللائق.
- جّدة غرقت فى قاع بئر، فحملت حفيدتها التى تزوجت حديثاً كل مصاغها إلى منزل زوجها.
- رجل، قتل هو الآخر فى انهيار ثلجى يُستخدم منزله لإقامة حفل قاصف دون أن يقدم له المحتفلون شيئاً ليشربه، كما سرقت كافة متعلقاته، بينما قررت زوجته وابنه تدبير انتقالهم إلى مكان آخر يحيون فيه.

إن كافة هذه الحالات يجمعها شيء واحد : أن المتوفى لا يشكو أبداً من أنه قد أكره على أن يهيم على وجهه نصف جائع على أطراف القرية، كما أنه أو أنها لا يشير من بعيد أو قريب إلى الرغبات التى حال الموت قبل الأوان دون تحقيقها، وهو يشكو بدلاً من ذلك من الإساءات التى اقترفت فى حقه أو حقها، وهو فى شكواه يبدو وكأن المنون لم يعاجله، والحقيقة أن الميت ليس هو من يسيء إلى الأحياء، ولكن الأحياء هم الذين يسيئون إليه، لا وبل أنهم هم الذين يتعاملون معه وكأنه لم يزل حياً.

وفى مثل هذه الحالات فإن الشعيرة الكبرى المعروفة لدى اللمبو تأخذ سبيلها، وهذه الشعيرة لا يستطيع القيام بها- بطبيعة الحال - شامانى من الدرجة الثانية، إذ لو كان الشامانى يتقن عمله فلن يجد الميت سبباً وجيهاً للعودة كى يزعج الأحياء.

٣ - علاج الذاكرة

المقتطفات التالية تبين كيف يعود ضحية الموت غير الطبيعى أثناء جنازته لكى يسوى حساباته مع الأحياء، وهذه القصة سجلها بويد ميخائيلوفسكى Michailovsky عام ١٩٧٧، وقد رواها احد افراد قبائل اللمبو اشتهر باسم موتا Motta (واسمه الحقيقى هاركا جيت Harka Jit من عشيرة بانج - بوهانج، بقرية ليبانج فى وادى ميوا الذى يقع فى نيبال الشرقية) الذى كان صديقاً لميخائيلوفسكى وراويا له. وقد حضر موتاً بنفسه الجنازة التى يصفها هنا فى عام ١٩٥٨ أو ١٩٥٩.

يقول موتا، منذ زمن بعيد كان لدامار دوى Damar Doy إبن شقيق يسمى آتار هانج Uttar Hang، قرر بعد أن فقد أمه وأباه فى وقت متقارب، الذهاب ليعيش فى

قرية أمه ليمخيم Limkhim التى تقع أعلى وادى التامور، وهناك تزوج واستقر به المقام مع خاله يرعى حيواناته.

وتبدأ القصة بوصول رجل إلى ليبانج قادماً من ليمخيم، وأخبر موتّا وأعمامه أن آتار هانج قد مات لتوه، وعندما سأله واحد من أعمام موتّا «كيف حدث هذا» أخبره الرجل أن ذلك قد حدث على جسر تهوما Thumma، بعد أن احتسى قليلاً من البيرة أو بالأحرى اكثر من قليل قليلاً! كان المطر ينهمر مدراراً، وكان اثنان منا قد عبرا الجسر لتوهما وكان هو خلفنا فانتظرناه على الجانب الآخر، وفى وسط الجسر انزلق فسقط ولقى حتفه.

إن السبب الذى جاء من أجله هذا الشخص بحثاً عن رجال قرية ليبانج - وهم ألصق أقرباء المتوفى - هو أنهم المسئولون عن جنازته، وفى الماضى كان موتّا وأعمامه يعيشون سوياً فى نفس البيت الذى كان يعيش فيه الميت، أعنى منزل دامار دوى (١٨٧١؟ - ١٩٥٢)، الذى كان احد رؤساء اللمبو الأقوياء.

إن ما أخفقت القصة فى الإشارة إليه هو الأسباب التى حدت بالميت لأن ينفى نفسه مختاراً إلى الوادى المجاور : لقد كان دهان باتى Dhan Pati والد المتوفى شقيق دامار دوى الأصغر وكانت بين الشقيقين حزازات عميقة، حتى أن دهان باتى حاول قتل شقيقه ببندقية عبر النهر، فأقام العم دعوى قضائية ضد أبيه وفقاً للأنظمة العدلية فى منطقة نيبال واستنفدت مصروفات المحاكمة كل رواتب آتار هانج العسكرية (ما بين ثمانمائة إلى تسعمائة روبية) علاوة على أن هذه المصروفات ذهبت سدى، فقد حكم على الأب وأرسل إلى سجن نيبال فى بيريتناجار Biritnagar حيث مات فى عام ١٩٥٥، وبعد أن فقد آتار كل شىء، لا راتبه فحسب، بل وأرضه وقطعانه، والأموال التى كان سيرثها عن عمه دامار دوى، والتى اقتسمها موتّا مع أعمامه، هرب إلى ليمخيم. لذلك فإن موتا وأعمامه عندما انطلقوا إلى ليمخيم، كانوا مثقلين بالهموم : فإن كان هناك ميت لديه من الأسباب ما يحفزه على الانتقام فلن يكون إلا آتار هانج.

إن شعيرة الليمبو الخاصة بالموت غير الطبيعى عبارة عن حفل ضخم يتسم بالأبهة والفخامة، ويتطلب من الشامانى أن يقوم بشعيرة اليبا وهى «شعيرة استثنائية» وتبدأ بالبحث عن الجثة، التى يحملونها بعد ذلك كى يجوسوا القرية بها بعدد من الرجال يصل احياناً إلى ما يقرب من المائة. إن شعيرة الدفن فى الوفاة غير الطبيعية تختلف عن تلك التى تؤدى فى حالة الوفاة الطبيعية، فالشامانى، مرتدياً افخر ثيابه، يرقص حول ساحة

الدفن باحثاً عن أنسام الميت، وبمجرد أن تتم له السيطرة عليها، يشق طريقه صاعداً إلى ممر جبلى ضيق محاطاً بجمع غفير من الناس تجاه المنزل الذى ستقام فيه مراسم الجناز، والذى أقيم فى فنائه صارى ضخم (ياكيسنج Yakesing) يتجمع حوله أهل القرية. ويشرع الشامانى حينئذ فى الرقص حول هذا الصارى محاولاً «قتل السوغا» واجبار الشبح على الانسحاب إلى عالم آخر عبر الـ«الممر الملتوى» (بيكوك لام Pekok Lam) الخاص بالموت غير الطبيعى.

وخلال الشعيرة الكبرى التى تمتد على مدى أيام ثلاثة، هناك فترة زمانية - يختلف طولها فيما بين ساعتين إلى ثلاث ساعات - يتحدث فيها الميت من خلال فم الشامانى، وقد كانت هذه المرحلة هى اكثر المراحل أهمية فى حالة آتار هانج، وعندما يحالف التوفيق هذه المرحلة، كما سنرى - فإنها تُعدّل العلاقة فيما بين الميت والأحياء.

وسوف نتناول القصة فى اللحظة التى وصل فيها موتّا وأعمامه إلى ليمخيم، فبعدما دخلوا الفناء توجهوا بخطابهم إلى الشامانى، الذى توقف هنيهة لكى يخلع قبعة فخمة مزينة بالريش.

وصاح الأعمام «أيها الشامانى الطيب، لمصلحتنا عليك أن تؤدى عملك على خير ما يكون الأداء، إذ لو لم تفعل، فسوف يجرجرنا الميت ويلقى بنا فى الماء (عند مرورنا على أحد الجسور)، أو يدفع بنا من أعلى شجرة ونحن نقوم بتقليمها، أو برمينا من شاهق ونحن على سفح الجبل نجمع سيقان القش لسقف البيت، أو يسحص . . . للدواب!!».

واجاب الشامانى «حسناً .. سأحاول! ... وسأصنع كل ما بوسعى ... ولكن أرهفوا السمع جيداً فى نفس الوقت، خشية أن تقولوا فيما بعد : إنه لم يؤد عمله على خير ما يرام!».

(ونهض الشامانى ليستكمل شعيرته .. فبارح الفناء ودلف إلى المنزل الذى كان غاصا بالناس، وعندما اصبح داخل البيت بدأ الميت فى الكلام من خلال فم الشامانى).

وقال وهو يصرخ باكياً «إننى أملك أرضاً .. أملك أرضاً ومنزلاً كهذا المنزل، ولكن أمى وأبى ماتا وتركانى يتيماً لطيماً، فذهبت إلى منزل خالى ... وعنيت بحيواناته، ولقد رتب لى خالى زواجاً، ولكنى عندما توجهت للعروس رفضت المجىء معى (لم يتم الزواج)، حينئذ سقطت من فوق الجسر وتوفيت [...]».

فقال خاله «بالله أخبرنا بما يسخطك، فإننا لا نريد إلا سعادتك».

فأجاب الميت «خالى، لقد رتبت لى أمر زواجى، وقد مضت ثلاث سنوات منذ أن فعلت ذلك، ومع ذلك فلم أمت راضياً! لماذا مت وأنا غير راض، لقد دحرجت بعيداً فى الليلة الماضية، جلاميد الصخر التى كانت تحيط بمنزلك... فرقعة! ... ودوى! لقد فتحت باب دارك وكنتم جميعاً مختبئين، بينما كنت أقوم بذلك وحدى!».

هكذا كان الميت يتحدث من خلال جسم الشامانى، وعندما كان يتكلم كان الجميع يقولون «انظر ...انظر ... إنه يتكلم» .. بعد ذلك اعتلى الشامانى وهو محزون منقبض الصدر الخزانة التى يحتفظون فيها بالأشياء، وبدأ فى العويل وهو يرتعد رغم إرادته، قائلاً لهم وهو ما زال يصيح :

«معطفى الجديد ... أين هو ؟»

«ها هو» قالوها ووضعوه أمامه.

«إن قلبى ينفطر من أجل معطفى، أعطوه لى» فناولوه له.

«وحذائى؟ ماذا فعلتم بحذائى؟ حذائى الجديد، لقد افتقدته كثيراً!»

وقدم له أحدهم الحذاء، ثم جاء الدور على عكازه الذى افتقده.

«أين عكازى إن قلبى ينزف حزناً عليه، فما زال ملكى».

فبحثوا عن العكاز حتى وجدوه وقدموه له، ولكنه استمر فى الصياح فما زال غير راض.

حينئذ قال له واحد منهم : «يا ابن الأخ، ما الذى يجعلك تعيساً هكذا».

فأجاب باكياً: «عمى .. ما زالت هناك اشياء أخرى افتقدها..».

«حسناً .. قل لنا ما هى!!»

«لقد اعطيت مالاً للنساء اللاتى يعشن فى «باندولانج Pandolung» ولكنهن لم يعدنه إلى، ولو أنهن أعدنه فسأكون جد سعيد» قال هذا وهو لم يزل يبكى، إن الشامانى يحمل روحه فى جسده وقد كانت تبكى.

وبينما هو فى بكائه وصلت هاتيك النسوة وجلسن إلى جواره وقلن: «ها هى نقودك خذها» ووضعوا إلى جواره مائتى روبية، كان الشامانى يبكى - فروح الميت التى تتقمصه كانت تبكى - وفجأة ردت النسوة له أمواله.

وقال الميت وهو يبكى ويغمغم «هناك امرأة أخرى فى باندولانج أعطيتها مائة روبية ولم تزل لديها، لقد اعتدنا أن نرقص معاً فى الليل، وكنت أحلم بأن انتزعها من زوجها وأتزوج أنا بها لقد اعطيتها مائة روبية لم تزل فى ذمتها».

«ها هى نقودك .. خذها» قالها أحدهم مسلماً إياه الروبيات المائة.

«لا يهم من أخذ مالى، طالما أنها قد أحضرت وسلمت لى، لسوف أكون سعيداً، وإلا ما كنت لو لم يحدث، ولأسقطت الناس من فوق الجسر، ولقذفت بهم إلى الخلاء وهم يجمعون سيقان القش من سفح الجبل، ولو لم أكن راضياً لألقيت بهم من فوق قمم الأشجار وهم يحاولون تقليمها» وبعد أن أتم كلامه، بدأ مرة أخرى فى العويل.

فسأله خاله «يا ولدى .. هل من شىء آخر يسبب تعاستك؟ لقد رعيت حيواناتى مقابل لا شىء ولقد رتبت لك أمر زواجك - فما الذى يجعلك تعساً غير ذلك».

«استمع لى يا خالى، لقد اعطيتنى معطفى ورضيت بذلك، ولكننى عملت فى إسطبلك بلا مقابل، كما عملت فى حقولك، وبذرت الحب بمعزقتك، خالى .. كم تنوى أن تعطينى الآن مقابل ذلك؟ إن كنت تنوى أن تعطينى شيئاً فاعطنى إياه الآن، فإن لم تعطنى فلن أكون سعيداً، وأبداً لن أدعك تمضى بكل هذا».

وسأل الخال «حسناً يا ابن شقيقتى، أنا لا أتغيا غير سعادتك، فكم تريد»

«خالى .. أنا لا أطالب بأى شىء، إن كنت تريد أن تهبنى شيئاً فاعطنيه، فإن رضيت به فسأقول لك إنى راض، وإن لم أرض فسأقول لك ذلك»

وعندما أتم الميت عبارته الأخيرة قال له الخال :

«إصغ إلى .. ليس لدى الكثير، ولقد رتبت لك زواجك، ومن ثم سأمنحك خمسمائة روبية» وأخرج من جيبه خمسمائة روبية..

«حسناً يا خالى .. إن اعطيتنى هذه الروبيات الخمسمائة فسأكون سعيداً، ولن يكون لدى ما أقوله ضدك يا خالى، ولن يكون هناك مجال للندم عل ما فات» قالها الميت لخاله.

فقال له الخال «إن كان هناك شىء آخر يسبب كدرك، فقله فوراً»

فقال الميت «أنا راض» وصعد فوق الخزانة وجلس وهو يبكى «لقد أخذت أحد أقراط خالتى وأعطيته لامرأة من خيبنج Khebeng فى الوادى : فهل أعادته أم لا .. الق نظرة على الخزانة يا خالى العزيز .. لقد سرقته وأهديته فى السر .. أنا آسف يا خالتى العزيزة ..»

«أوه، لا، يا ابن شقيقتى .. لمن فى خيبنج أعطيت الحلق؟» «لقد اعطيته لاحداهن، امرأة من خيبنج، وإن لم تعده لى خلال اليومين أو الثلاثة القادمين، فسوف اصطحبها معى سوف ألقى بها فى النهر إذا كانت تقطع سيقان القش، وسوف أتأكد من أنها قد

انزلقت وسقطت، ولو تسلقت أحدى الأشجار فسأجذبها حتى تسقط!».

وفجأة يرى المرأة وقد جاءت، وتقول له :

«ها هو القرط الذى أعطيتنيه .. لا تنهض من مكانك، سأتركه هنا». وتضع القرط أمامه.

«حسناً .. الآن وقد أعدتى إلى القرط، فأنا راض، لقد قفزت بالأمس إلى منازلكم وأخذت أدور حولها، لقد القيت بالأغصان ودحرجت الصخور، وفتحت أبواب منازلكم على مصاريعها! ألا تذكرون، لابد وأنكم قد سمعتم» قال الميت ذلك للحضور.

«نعم لقد سمعنا، فقد رفعت الباب مرة واحدة، بوم ...، ولقد عجبت : ما هذا الصوت؟ ولكنى عندما ذهبت لتقصى الأمر لم يكن هناك غير باب مفتوح ولا أحد، وكنا قد سمعنا طبعاً بالشاب .. الذى سقط ومات، لقد عاد ليتلاعب بنا .. هذا ما فكرت فيه، حينئذ عدت إلى سريرى، وكان هذا ما صنعه الجميع، ثم انتقلت وراء المنزل وتسببت فى انزلاق الصخرة، بعد ذلك نزلت إلى الشجرة وأخذت تقرع على جذعها بعنف، لقد رقدنا صامتين ونحن نستمع إلى كل هذه الضجة التى أثرتها».

وبدأت جميع صديقاته فى خيبنج يتكلمن :

«لقد صعد إلى أعلى منزلنا وانحنى بقوة على ذراع ماكينة جرش الحبوب .. كراش، فسقطت. بعد ذلك وضع حذاءه فى قدميه ثم انطلق فى ارجاء المكان مطرقعاً كرجل يسير، ولكن عندما خرجنا للاستطلاع لم نجد أحداً : غير الضوضاء فحسب، حينئذ قلنا - لقد سمعنا أن صديقنا الشاب من ليبانج قد مات بعد سقوطه من على الجسر، كما قلنا .. لابد أن يكون هو الذى يقوم بهذه الحيل الخبيثة مصطنعاً كل هذه الجلبة، وفى الهزيع الأخير من هذه الليلة راودنى حلم غريب، ظهرت فيه الدماء فى كل مكان، وكانت رأسه ويديه مغطاة بالدماء، ونهض فى الحلم والدماء تتدفق فى كل مكان وبدأ يجوس خلسة فى كافة الأنحاء، لقد عرفت أنه مات بسبب سقوطه من فوق الجسر وها هو يظهر لى فى هذه الأحلام».

«ولكننا الآن لا نحتفظ بشىء يخصك، وليس فى ذمتنا مليماً لك، وليس لدينا ذهبك ولا فضتك، وليس لدينا أى شىء لك، لقد أحضرنا لك معطفك، واحضرنا لك حذاءك الجديد، ووضعنا المجوهرات أمامك، إن سلاحك هنا، وعكازك أيضاً» هذا ما قاله له الجميع. فيرد عليهم :

«بالرغم من أن خالى أعاد لى كل شىء فلست قانعاً بعد»
فيسألونه ؟
«ما الذى يجعلك تعيساً؟».
«هناك امرأة أخرى، أخذت بعض مالى».
«من ؟».
«حسناً، إنها امرأة تعيش فى بيبوثاب Piputhap، فإذا بعثت به إلى، سيكون كل شىء على ما يرام، أما لو لم تفعل فسوف آخذها معى!».
«سوف نرسل أحداً إلى هناك، سنبعث برجل فى طلبها، فإن لم يحضرها، تستطيع حينئذ أن تأخذها معك!، دعها تسقط من أعلى شجرة!، إجذبها من قدميها وهى فوق الجسر، ولكن يا ولدى إن جىء بها إليك، فلا تصنع شيئاً» قال ذلك واحد من الأعمام، كان يدعى «أصغر الأشقاء الخمسة».
«أوافق، فلو جىء بها إلى فلن اقتلها! ولن اصنع شيئاً». قال هذا واستمر فى البكاء! وعندما كانت دموعه ترتطم بالأرض كانت تحدث صوتاً «كلوب - كلوب»، ومثل الرجل الميت عندما يكون حياً، عندما يعود من الحقول [...] - ويتجه رأساً إلى الخزانة لكى يجلس عليها، نجد أن الشامانى الآن - عندما يعود من الرقص بالخارج - يتجه رأساً إلى الصندوق للجلوس [...] وعند رؤية ذلك فإن ربة المنزل تفكر : مدهش ! لقد كان ابن أختنا عندما كان حياً، معتاداً فعلاً أن يجلس فى هذا المكان، فإذا كان الشامانى يجلس هنا فلابد أن يكون هو!، إن الكل واثق من ذلك وقلوبهم جميعاً تفيض بالألم، ولا يتوانون عن اعطائه كل ما يريد!!.
ويقول الميت. «منذ الآن فصاعداً، لن أمارس حيلى الخبيثة على أحد اكثر من ذلك، ولن أصنع شيئاً! ولن أنزع شجرة واحدة! والآن وأنا اشعر بالسعادة، والآن وأنا راض تمام الرضا فلن أكون سبباً فى أن تتدحرج الأحجار» هكذا يقول لهم.
وفى طريق العودة إلى ليبانج، فإن موتّا وأعمامه كانوا اكثر قلقاً عما كانوا عليه عندما وصلوا، ومرد ذلك إلى أن الميت قد سوى حساباته فى ليمخيم مع كل صديقاته اللاتى غررن به يأمل الزواج، وأى غضب ذاك الذى رأوه والذى اظهره لخاله الذى رحب به عندما جاء إليه بذراعين مفتوحتين، والذى حاول أن يرتب له أمر زواجه، خمسمائة روبية لمجرد أنه كلفه بعمل يسير !! إذن ما هو المبلغ الذى يكفى من أجل البيت والحقول؟ لقد استخدم

موتًا وأعمامه وهم فى طريقهم إلى موطنهم هذه الإشارات لكى يشرعوا فى تصور المبلغ المطلوب منهم أن يدفعوه، لقد فعلوا ذلك إذ سمعوا الشامانى عندما كان ينهى شعيرته يقول للميت «لقد اتممت كل شىء هنا، ولم يعد لك ما تأمل فيه اكثر من ذلك، ولكنهم فى ليبانج سوف يستدعونك عما قريب، وعندما يفعلون ذلك، اذهب اليهم، فعمك ورجال عشيرتك سيلبون كافة مطالبك!».

ومهما يكن الأمر، فهناك شىء واحد يمكن تأكيده، هو أن الميت لم يعد لديه من سبب يحدوه إلى العودة إلى ليمخيم لكى يوقع لعناته بالأحياء، فقد سويت حساباته لدى أهلها.

جلسات صغيرة لتحضير الأرواح
لشامانى «النجاناصن» الكبير

أفيچينى أ. هيلمكس ونا داشدات. كوستيركينا

Evgeny a. Helimsky & Nadezhd T. Koster kine

تتسم منطقة سيبريا بالاتساع وقسوة المناخ، والمناطق المأهولة بالسكان متناثرة تفصل بينها مساحات واسعة، كما أنها قليلة السكان. ويقطن فيها على وجه الخصوص شعب «النجاناصن» فى المنطقة الشمالية من أوراسيا. ويتحدث شعب «النجاناصن» اللغة الساموريدية التى تعد فرعاً من مجموعة اللغات الأورالية. ويحيا هذا الشعب على أرخبيل تايمير(٢٠,٠٠٠ كيلو متر مربع)، فى شبه عزلة وتحت ظروف قاسية فى مجموعات متناثرة (لا تزيد المجموعة الواحدة عن ألف نسمة تقريباً).

وهذه الظروف التى يحيا فى ظلها شعب (الناجاناصن) هى التى تفسر لنا نوع العلاقات الاجتماعية السائدة بينهم، وكذلك حالة الركود الاقتصادى لمجتمعهم، كما تتميز ثقافاتهم بعناصر الثقافة السيبيرية، وخاصة الاعتقاد فى الغيب والأرواح، والدور البارز للشامانية فى حياتهم.

وشامانى النجاناصن يعد أكثر السكان قياماً بواجباته تجاه الأغلبية منهم، كما أنه أحد عناصر السلطة فى المجتمع[1]، الذى تتعدد أدواره، فهو بمثابة القسيس، والحكيم، والطبيب، والمعلم، ليس هذا فحسب، بل والموسيقى، والمغنى، والشاعر، والحارس لتراث الأجداد. ويعزو البعض تركز السلطة فى أعداد قليلة منهم إلى قلة عدد السكان وتركزهم. (الدراسات الاثنوجرافية حددت أكثر من خمس وظائف للشامانى) . كما أن كافة المعاملات والاتصالات مع الجماعات الأخرى من السكان تتم من خلال الشامانى، وعلى الرغم من سياسة القهر التى مارستها السلطات السوفيتية فى الفترة من ١٩٣٠ حتى ١٩٦٠ والتى على أثرها لم تجد مجموعات كثيرة من شعوب سيبيريا (الڤوجول Vogul ، الأوستياك Ostiak، السيلكوب Selkup، الإفينك Evenk، النينيت Nenets بدأ من إخفاء

ترجمة : بدر عقل.

هويتهم، وإنكار وجود شامانيين بينهم، فإن الشامانات بين شعب النجاناصن استمروا يعملون جهاراً، وظلوا المصدر الرئيسى لمعلومات الاثنولوجيين الذين يعملون فى منطقة التامير[٢]. مثلما كانوا فى الماضى تماماً.

أما حقيقة أنه لم يعد من الممكن التأكيد على أن الشامانى ما زال يلعب دوراً رئيسياً فى قرى أوست أڤام وڤولو تشانكا ونوڤايا، فهو دليل على التغيير العميق الذى حدث فى المجتمع ككل (ومن سوء الطالع[٣] أن هذه التغييرات لا يمكن نقضها) وفى ديسمبر عام ١٩٨٩، توفى الشامانى توبياكو كوستركين - الذى عرف بين شعب النجاناصن بأنه آخر الشامانيين العظام - إثر حادثة عن عمر يناهز الثانية والستين، وهو سليل أسرة كوستركين الشامانية الشهيرة[٤]. لقد قضى توبياكو Tubiaku حياته يعمل فى فلاحة الأرض فى سهول القطب الشمالى[٥] (التندرا) وفى صيد الاسماك وتربية حيوان الرنة، هذا بالطبع بجانب قيامه بمهام الشامانى بين شعبه، الأمر الذى عرضه للاعتقال من قبل السلطات حينئذ، حيث قضى فترة الأربعينات وبداية الخمسينات فى السجن تقريباً، ولم يكن اتهامه المباشر هو قيامه بالأنشطة الشامانية، بل إن السبب المعلن وقتها كان استغلاله لخدماته وتلقى الهدايا من غزلان الرنة مقابلها على نحو غير مشروع. وهكذا تلخصت نظرة السلطات إلى وظيفة الشامانى الاجتماعية على أنها «استغلال سيئ لخدماته». بعد ذلك بدا أن الجميع - بما فيهم سكان القرية المرموقون - قد اصبحوا حريصين على ألا يتورطوا معه فى خلافاته مع السلطة.

وفى السنوات الأخيرة من حياة توبياكو خاصة بعد رحيل زوجته عن الحياة، تجنب الحياة العامة وتخلى عن نشاطاته الشامانية، بل قام ببيع ردائه (عدا بعض المتعلقات الهامة الذى احتفظ بها لنفسه) وكذلك طبلته إلى متحف دودينكا الإقليمى وما زالت معروضة به حتى الآن[٦]. هذا ولم يحتفظ لنفسه إلا ببعض الأشياء الهامة بالنسبة له مثل التاج الحديدى، والروب الذى ورثه عن أحد الشامانيين الدولجان[٧]. وهى الأشياء التى كان يستخدمها فى الجلسات الصغيرة التى كان يعقدها بمنزله فى أوست أڤام Ust - Avam، والتى لم تكن تزيد مدتها عن ساعتين أو ثلاث (بينما يمكن أن تستغرق الجلسة العادية عدة أيام) ولا يحضرها إلا المقربون، دون أن يتخللها أى لون من ألوان الاحتفالية التى كانت تتم فى الماضى، مثل الرقص أو القرع بالطبول.

كما أن جلسات تحضير الأرواح التى كان يعقدها كانت تتسم بالموسمية حيث كانت تعقد عند بداية فصل الصيف وعند نهايته، كما كانت تعقد جلسة أخرى فى منتصف فصل الشتاء. وكان حضور، هذه الجلسات مقصوراً على أفراد عائلته. بجانب ذلك كان

عادة ما يرأس توبياكو بعض الاحتفالات فى المناسبات العائلية، أو بمناسبة وصول بعض الضيوف من خارج المنطقة، وكان الهدف الأساسى لهذه الجلسات هو الحفاظ على الروابط الشامانية بالأرواح، بمعنى سوسها، بأكثر مما كان يستهدف تسخيرها فعلاً. ولم يعد توبياكو - بدون ردائه وطبلته - يهتم بعلاج الأمراض الخطيرة أو بالطلبات التافهة للمحيطين به كالبحث عن شيء مفقود. وفى أواخر حياته كان يعمل مع علماء الأثنولوجيا والفلاسفة الذين كانوا يحضرون لأوست - آقام للحديث معه (بخاصة ابنته التى شاركت فى تأليف هذا المقال). ولقد كان توبياكو من المغرمين باستعراض مواهبه، ليس فى الواجبات الشعائرية وإنما فى دوره كمؤد للقصص الملحمية، والأساطير، والتراتيل[٨].

وفى عام ١٩٨٩ أتيحت لنا فرصة الاشتراك فى حضور جلستين من هذه الجلسات التى كان يعقدها توبياكو، ولقد تمكنا من تسجيلهما، ونسخ كلمات التراتيل[٩]. التى تعد جوهر هذه الجلسات، وسوف نقتصر هنا على تحديد الملامح الرئيسية لتلك الجلسات وتحليل بعض من عناصرها.

الأرواح الشامانية :

إن جوهر هذه الجلسات المحدودة كان يتجلى فى تلك القدرة التى كان يتمتع بها الشامانى على تجسيد الأرواح، كما أن هذه الجلسات قد خلت من أى عناصر مسرحية كتلك التى كانت تتخلل الجلسات الكبيرة من قرع طبول، ورقص، وحيل سحرية، كان يجعلها تبدو مهيبة وجليلة للحاضرين.

تبدأ الأرواح فى الكلام من خلال الشامانى، وتتحاور مع المشاهدين، وتتنبأ بالمستقبل، ثم بالتضرع والدعاء للحاضرين ... ومع استمرار الجلسة وتصاعد التراتيل فى لحنها البشرى الرخيم، يتعرف الحاضرون على الروح، سواء بتقديمها نفسها لهم مباشرة أو من خلال تعديدها لاسلافها، وكان كل ما يصدر عنها يترنم به فى صيغة غير شعرية تخضع عادة لوزن دقيق ولا يتصور أنها تصدر عن الروح.

لقد كان الشامانى فى هذه الجلسات يقوم بمهمتين، الأولى هى قيادته للجلسة وتنظيمها، أما الثانية فهى القيام بدور الوسيط التى تعبر الأرواح عن نفسها من خلاله.

وقد كان الانتقال من دور إلى آخر يتم حسب وضع غطاء الرأس المهدّب على رأس الشامانى الذى يعرف بـ السيميدى Symidi، فعندما ينسدل الغطاء (الطرحة) ويغطى عيون الشامانى، فإن هذا يعنى انفصاله عن العالم الدنيوى، ويتحول ساعتها إلى ما يشبه الشاشة، حيث يكون مهيأ لاستقبال كل ما تبثه الأرواح التى تقمصت جسده، وعندما

تأتى التراتيل إلى نهايتها ترفع الطرحة. ويبدأ فى العودة إلى حالته الطبيعية، ويعود إليه صوته العادى، ويصدر بعض التعليمات الضرورية، وإذا اقتضى الأمر فإنه يرقد على الأرض طالباً الراحة.

وكان توبياكو – دون ردائه وطبلته – قادراً فحسب على أن تتجسد فيه الأرواح التى تربطه بها علاقات حميمة. وفى هذه الدراسة سوف نقوم بوصف «روحين» من الأرواح التى كانت تشارك فى هذه الجلسات. إن الروح الأولى تدعى نيكولاس آيرونهورس Niko-las Iron Horse أو ميكولوشكا باسا دندوا Mikulushka Basa Dindua الذى كان يدعوه توبياكو «الرب الروسى»، وقد بدأت هذه الروح فى تقديم نفسها إلى الحاضرين بكلمات تحمل دلالات واشارات تنم عن علاقتها بالنظام السوفيتى، مثل أنا «الحصان الحديدى ممثل السلطة السوفيتية» (١/١/٢/-٣)[١١]. أو أنا حامل اسم السلطة السوفيتية العظمى (١/٢/٢)، وفى احدى المرات اطلق على نفسه اسم «الصفيق» وفى مرة أخرى «الموثوق به» ملمحاً بذلك إلى حقيقة أنه ليس هناك ما يمكن اخفاؤه أو ما يمكن الشعور إزاءه بالخجل من حضرته. وبعد المقطع الثامن من الترتيلة، بدأت الروح الثانية فى الكلام وكانت تدعى هوتيرى Hoterie، وقد قامت بترديد الكلمات التالية : ميكو لوشكا آيرون هورس Mikulushka Iron Horse : إنه يحمل جوازاً للتردد على أى مكان، وباعث الحياة فى بذرتها الأولى، (أعنى أن هذا قد حدث له)، إنه ربى الأعظم المهيمن على كل شىء مانح القوة للخيل والمتحكم فى نسمة الهواء اليومية، إنه القانون (٢/٢٩/٣-٩)، وقد ختم كلامه بالقول ... إن هناك الآلاف من الرجال الفولاذيين، الآلاف من الروس الحديديين، المصدر لكل الآلات (٢/٣٠/١٠-١٢).

وكان الملفت للنظر هنا تكرار العديد من الكلمات ذات الأصول الروسية وغلبة الحقائق المعاصرة – فى مسائل النذور – مثل : (الصلابة – الثقة فى محركات القوارب – الطبيعة السرمدية لجواز المرور وهو ما يشير بصورة مجازية إلى طول العمر).

إن الجزء الأكبر من هذا النص يعزى إلى هوتيرى الذى يعتبر تابع توبياكو الخارق، ويوصف هوتيرى بأنه أحد ذكور حيوان الرنة، الذى يسير على ثمانى أرجل وليس على أربع ،وأنه لا يحل إلا فى شامانيي أسرة كوستركين[١٢]. ولقد كانت التراتيل التى يقوم بترديدها تهدف إلى أن تحل البركة فى هذه العائلة بأكملها وفى كل فرد منها بشكل خاص. كما أن هوتيرى قد اضاف إلى اسمه العديد من الألقاب[١٣]. حتى يستطيع التكيف مع كل مناسبة أو مع المواقف المختلفة التى يواجهها فى الحياة (فحل الماء، صقر النهر، الحياة،

وتد الأرض ....).

وفى نفس الجلسة يطلب هوتيرى عون ثلاثة من آلهة الهوشتيل Hoshitele (من كلمة Hoshi التى تعنى ضربة أو لطمة و,Hoshita بمعنى يضرب أو يلطم) التى يتوجه إليها قائلاً «لقد اقتربت منى ثلاثة من آلهة الهوشتيل، ورغم أننى ابن الله، إلا أننى لا أقدر على درء لطماتها، (٢/٢٠/٨ - ١١)»... وعند مقدم هذه الآلهة يتغير اللحن، على الرغم من أنها لا تفعل شيئاً مغايراً أو مستقلاً عما يفعله هوتيرى. وحسب ما يقول توبياكو فإن الأول سيامى بيتيمى Seimibtimi (من كلمة Seimi بمعنى عين) ليس له عيون ولكنه ذو بصيرة نافذة ، أما الثانى فيدعى كوبتومو Koubtumu(من كلمة Kou بمعنى أذن) وهو يسمع كل شيء لكنه بدون أذنين، أما الثالث والأخير فهو نجانج أوبتومو Ngangabtumu (من كلمة Ngan بمعنى فم) الذى يتحدث عن كل شيء لكن بدون فم. وهكذا فإن الآلهة الثلاثة تعد مصادر معرفة هوتيرى وهى فى خدمته تحيطه بكل شيء.

ولم يكن توبياكو يعانى من أية مشكلة عند استدعائه لكل من ميكولوشكا وهوتيرى، كما كان دائم التشديد على أن كليهما دائماً رهن إشارته، وأنهما يصطحبانه أينما ذهب، سواء إلى نوفو سيبرسك أو حتى موسكو، كما كان يشير إلى أن الحصان الحديدى يبيت فوق اسطح المنازل (الحصان الحديدى يظهر هناك له بنفسه).

ومما هو جدير بالذكر أن التراتيل التى يتم انشادها ، تذكر أرواحاً أخرى (من بينها بعضاً من الأرواح التابعة لتوبياكو[١٤] ، بالرغم من أن هذه الأرواح لا تقدم نفسها فى الجلسة، كما أن هذه الأرواح تضم الاسماء الخمسة للشمانات العظام (senghelangke Ngedimlemi المقصود بها الأجداد الخمسة للشامانى).

الله الذى يخطط حدود الأرض، الله مالك النهار - (إله الشمس) وبنات الشمس السبع - ويقوم توبياكو بتلاوة التعاويذ المختلفة الخاصة بهم وذلك على النحو التالى :

دع جلستى اليوم ......
تبلغ مسامع ......
الإله الذى يرسم حدود الأرض ......
(٢/٢٢/٥٨/-٦٠).
الدب الأسود يرنو ببصره من حولك .....

الدب الأبيض يشخص ببصره إليك .....
اشمل برعايتك كل دوربى حيثما تمضي.
وبارك أولادى وكل من أعول ..... (١/١٧/١٩ - ٢٣).

وغالباً ما يكون الغرض من هذه التعويذة التى يرددها هوتيرى هو إبعاد الأنشطة الشريرة لكوتور Koture (من كوتو بمعنى يقتل) أو سيريد Sirede (من Sirede، الصقيع، إله العالم السفلى شديد البرودة، أرض الموتى) وهما ربَّا الشرور.

لا تسمح لأرواح ابنائى الثمينة (أن تكون قصيرة فيقبضها.
كوتور وسيريد (١/٣/٩٣ - ٩٤).
ودع كوتور وسيريد يُخلِّيان سبيل ولدى.
كى يكون نذراً لهذه الأرض (١/١٧/٢٩)[١٥].

وقد شارك فى الجلسة التى عقدت فى ١١ أغسطس ١٩٨٩، الأخ الأصغر لتوبياكو، بوريس Boris وزوجته، وساندمياكو Sandimiaku الذى قام بدور المساعد له بالاشتراك مع ابنته[١٦] ناديشدا دينيمياكو Nadeshda Dinimiaku وزوجها أناتولى بوبكوف Anatoly Bobkov، هذا بالإضافة إلى عدد من الأغراب منهم (ترينو أوياما Triinu Oyamaa وأدو لينتروب Ado Lintrop، وهيندرك ريلف Hendrik Relve من استونيا وأوكسانا دوبچا نسكايا ويورى شيكين من نوڤو سيبيرسك وافيجينى هيليمسكى Evgeny Htimsky من موسكو).

لقد أحضرت مستلزمات الجلسة - الفراء من رأس دب أبيض وآخر بنى (أو أسود) إلى جانب طرحة الشامانى، كلها أحضرت من المستودع الكائن بجوار المنزل والذى تخزن فيه كل اكسسوارات الطقوس. وأصدر توبياكو تعليماته لمساعديه بشأن الأماكن التى ترتب فيها الاشياء وأخذ مكانه إلى جوارهم، ووضع طرحته على رأسه (وقد رُفعت اهدابها) وارتدى معطفه وعلق قلادته، وأمسك بعضاً من السنديان قد حفر عليها قناع الشيطان[١٧]، وفتحت زجاجة الفودكا التى احضرها الضيوف، وأخذ يرذذ بعض محتوياتها بفمه على مستلزمات الشعيرة، ثم شرب قدراً منها وأدارها على مساعديه الإثنين (تتكرر هذه العملية عدة مرات خلال الجلسة حتى تفرغ الزجاجة فى النهاية).

ثم تعالت حناجر المشاركين بالنداء لعدة دقائق على الأرواح فى تضرع «نوك Neuk»[١٨]. بينما يترنم المساعدان بلحن بلا كلمات لاستدعاء الأرواح .. فى هذه

اللحظة اسدل توبياكو شراريب طرحة رأسه على عينه بينما ارتفع صوته بالتراتيل والغناء عندما شاهد «ببصيرته» حضور الأرواح ... كانت التراتيل مؤلفة من شطرات مختلفة الأطوال، وبين كل شطرة وأخرى يعود لدوره البشرى فيصغى إلى عهود المشاركين التى يقطعونها على أنفسهم وعلى الإجابات التى يعطونها على الاسئلة التى تطرحها الأرواح. كانت كل شطرة تبدأ بلازمة ضرورية ! Temeeni ! Temeeni تؤدى بلحن خاص بكل روح على حدة، كما لو كانت تدعوها للظهور، لقد كانت الشطرتان الأوليان تهتفان باسم «ميكلو شكا »(الحصان الفولاذى) أما باقى الشطرات فكانت تهتف باسم «هوتيرى» ... (ممثل الآلهة الثلاثة)، وفيما يلى تسجيل لما دار فى هذه الجلسة :

١ - بصوت جهورى، تم الإعلان عن حضور «ميكولوشكا » وما إن فرغ من تحية الحاضرين، حتى أعلن عن قلقه واضطرابه من أفعال «بويكوف»[٢٠]. خاصة تلك الواقعة الأخيرة عندما خرج إلى شوارع القرية يطلق النار من بندقيته فى غضب، الأمر الذى كان يمكن أن يتسبب له فى مشاكل كثيرة، وقد طلب «ميكولوشكا » أن يعد «بويكوف» بألا يعود إلى هذا الأمر مرة أخرى، وقد بدا الأخير وقد أذعن لرغباته.

٢ - بعد ذلك توجه «ميكولوشكا » إلى الحاضرين بأن يبسط كل منهم طلباته، وراح كل منهم - بعد أن يقوم بالطرق على الأشياء التى تستخدم فى الشعيرة بعصاً خاصة - فى بسط أمنياته أ منياتها - بعضهم بلغة الناجاناصن وبعضهم باللغة الروسية - بالنسبة للحياة والعمل والصحة.

٣ - بعد ذلك يظهر هوتيرى ويطلب لقاء الضيوف (يتلو ذلك تبادل قصير للأسئلة والإجابات) ويعد بتخليص بويكوف ومساعدته فى السيطرة على أعصابه، أنا لن أدع قلب كوتور الذى يفيض غضباً وموجدة بأن يقضى ليلته بيننا (١/٣/٤٠-٤١) ... وفى مونولوج طويل يتشفع للمشمولين برعايته محاولاً أن يكفل لهم الخير والرفاهية فى الأعوام القادمة، ثم ينهى مونولوجه بأن يعد بإعادة ترتيب الأشياء التى تستخدم فى الشعيرة فى وضعها الصحيح، وبعد أن يتم ذلك ينتقل إلى العنصر التالى فى الشعيرة : الرجم بالغيب.

٤ - إلى «بويكوف» : بالنسبة للعمل سوف تشغل ثلاثة وظائف مختلفة، وإذا حدث لك

ذلك، سوف أشملك برعايتى، أما اذا لم يحدث ذلك، فعليك أن ترحل عن هذا المكان فى غضون عامين. فقام «بويكوف» بالتأكيد صحة كلمات توبياكو معدداً الأنشطة الثلاثة المشار ولكن الثالثة تطلبت إسهاباً أكبر.

٥ – إلى «بويكوف» : الوظيفة الثالثة ستكون من نصيبك، وإذا تحقق ذلك .. فسوف تحيا حتى ترى أولادك وقد صاروا رجالاً ...

٦ – إلى، «دينيمياكو» زوجة «بويكوف» لقد أصابك الجزع والهلع عندما أطلق زوجك بندقيته .. لكنى أعدك بالعمل على أن لا يتعرض للسجن جزاء ما أقترف.

٧ – إلى «بياندميياكو» ... هناك شىء لا تريد الإفصاح عنه .. فإن كان الأمر كذلك .. فلا تقلق فلن تفقد أحداً من عائلتك.

٨ – إلى ساندمياكو : لقد احتدم الجدل بينك وبين أحد الأشخاص فى العمل ... فإذا كان هذا قد وقع ... فهذه بشرى، فسيطول بك العمر حتى تصيرى جدة.

٩ – إلى يورى شايكين : لقد احتجزوك مرتين فى الطريق وأنت قادم من «نوفوسيبرك»، كما أن فى حوزتك وثيقة غاية فى الأهمية، إذا كان ذلك صحيحاً فأبشر فسيكون لك مستقبل باهر.

١٠ – إلى ى. هيلمسكى : يملؤك قلق وهم بسبب أمرين وقعا فى موسكو وما زالا بدون حل، فإذا كان الأمر كذلك، اطمئن فموقفك قانونى ومركزك سليم.

١١ – إلى و . دوبزنسكايا : لقد تشاجرت مع أحد الاشخاص فى «نوفوسيبرسك»، إذا كان ذلك قد حدث، فأبشر فلن تنقرض سلالتك، وستمتد بها الحياة حتى يفنى الجنس البشرى.

١٢ – يظهر «هوتيرى» مرة أخرى (هذه المرة باسم «وتد الأرض»، المسئول عن تثبيت البشر بعالم الأرض)، معلناً عن رغبته فى الحديث إلى الضيوف القادمين من استونيا الذين قد تعرف عليهم من قبل.

١٣ – إلى الإستونيين : «إن واحداً منكم يحمل وثيقة قديمة»، والواضح أن «أ. لنتروب» قد أحضر كتاباً يتعلق بالرموز القديمة.

١٤ – إلى ت. أورياما : إنك تقوم بعملين مختلفين، فإذا كان الأمر كذلك فسوف يكون بيننا تعاونٌ مثمر.

١٥ – إلى هـ. ريلف : لقد حضرت إلى هنا مكان شخص آخر.

١٦ - يؤكد هوتيرى صحة حدسه، ويتنبأ بأن التقاليد الشامانية سوف تختفى عما قريب، وأن «بياندييباكو» الأخ الأصغر «لتوبياكو» سيكون مثلها الأخير. على الرغم من كونه ليس شامانياً، لكنه سيمارس ذلك بحكم خبرته كتويبتوشى Tebtushi، إن أيام الشامانية ومخاطبة الأرواح سوف تولى قريباً، ولن يعصف الجنون بأى طفل كى يحل محلى[٢١]، وسوف أجمع كل الأرواح من قرنائى فى قمقم أخفيه، ولن يظل قائماً سوى القانون السوفيتى، ولن يكون بمقدور أحد باستثناء «ابنى» أن يتذكر ما أتى به الآباء والأمهات، ثم يضيف والده[٢٢]. «طالما بقى هناك - سواء أكان قاطناً فى الأراضى السبع أو حتى بياندييباكو نفسه - من يواصل مخاطبة التماثيل الصغيرة، فسوف تطالعكم عيون بياندييباكو» (٩/١٦/١ - ١٦).
١٧ - وعندما تقترب الجلسة. من نهايتها يتحدث «هوتيرى» بفخر عن نجاحها. ثم يبدأ فى التضرع، (يردد الدعاء بأن يعم الخير والرخاء) .. ويوجه خطابا إلى كل من «كوتير» و «سيريد» ثم يعلن عن عزمه على الراحة حتى موعد الجلسة القادمة. متخذاً من حزمة الأوراق الموجودة بجوار «يورى شايكين» وسادة له، بعد ذلك يطلب من الحاضرين مغادرة المكان، «والتطلع إلى السماء من ناحية المشرق، حيث تظهر بها تشكيلات رائعة من السحاب.

عقدت الجلسة الثانية يوم ١٨ أغسطس ١٩٨٩، ولم يكن هناك ثمة خلافات كثيرة فى عملية الإعداد عن الجلسة السابقة، إلا فى بعض التفاصيل القليلة،أما الحاضرون فكانوا تقريباً نفس الحاضرين وكان الاختلاف الوحيد هو حضور «ليونيد ابن توبياكو» الذى أحضر زوجته كذلك بدلاً من «نادشدا كوستركينا وزوجها» .. (٣١ - ٣٦).وكانت الشطرة الأولى والست الأخيرة من الترتيلة موجهة إلى «ميكلوشكا» الحصان الحديدى، أما باقى الشطرات فموجهة إلى هوتيرى .. وفيما يلى محتوى ما دار فى هذه الجلسة:
١ - «ميكلوشكا» يعبر عن فرحته لدى رؤيته للتماثيل الصغيرة ثم يترك المجال «لهوتيرى».
٢ - يبدى «هوتيرى» عدم رضائه عن «ليونيد» بسبب غيابه عن الجلسة الماضية طالما أن ذلك يهوّن من مقام التويبتوشى، وقد تفسيراً لهذا الغياب لأن «الأصوات التى صدرت عن أخيك الأكبر وعن أختك لم تكن شافية بالنسبة للآلهة»[٢٣]. (٢/٢/٧-٨).
٣ - يواصل «هوتيرى» حديثه إلى ليونيد «إنك لم تقل بأنك قد ذهبت بعيداً»، «كان على ليونيد أن يعترف بأنه قد ذهب إلى مدينة «نورلسك» دون موافقة أبيه أو علمه».

٤ - يستحسن «هوتيرى» صدق ليونيد ثم تبدأ عملية التنبؤ، أو الكشف .. التماثيل لم توضع فى مكانها الصحيح هذه المرة ..

٥ - يوجه كلامه إلى «ليونيد» قائلاً : لقد غيرت طريق رحلتك فإذا كان الأمر كذلك .. فلن يرزأ ولديك بأية محن حتى يبلغا سن النضج.

٦ -يستمر فى توجيه كلامه إلى «ليونيد» - إنك لم تعد إلا لأنك سمعت شيئاً ما كان وراء عودتك من رحلتك .. على أية حال اطمئن سوف تحيا حتى ترى «كاتاراكو» ابنك وقد صار يافعاً، ويشغل وظيفة محترمة.

٧ - يواصل حديثه إلى «ليونيد» .. لقد صار جدل شديد فى بيتك فيما بعد، فإذا كان الأمر كذلك .. فسوف آخذ بيدك عِبر الحياة كأب.

٨ - فى هذه المرة يدير دفة الحديث موجهاً كلامه إلى «سفيتلانا» ...لقد شاهدت شيئاً فى رحلتك أصابك بالدهشة، فإذا كان الأمر كذلك فأبشرى، فلسوف تستمرين فى الإنجاب حتى أرذل العمر. (لم تدرك سفيتلانا مغزى هذه الكلمات، وترددت في تأكيد روايته).

٩ - يستمر فى الحديث إليها ...عندما عدت سمعت شيئاً ضايقك .. (تظل سفيتلانا على موقفها السابق) ..

١٠ - إلا أنه يستمر فى نبوءته لها ..لقد قمت باستبدال ملابسك ثلاث مرات خلال اليوم ... وإذا كان الأمر كذلك .. فأبشرى .. فسيطول بك العمر حتى تكتحل عينك برأى بناتك الثلاث وهن يافعات ...

١١ - يوجه كلامه هذه المرة إلى «بياندمياكو» .. لقد مر يومان الآن ... وأنت تحترق بنار تلك المشكلة التى يؤرقك حلها ... لكن أبشر سيطول بك العمر حتى تصير جداً كبيراً.

١٢ - يتوجه إلى أحد الحاضرين ويدعى «هـ. ريلفى» ... آه .. لقد بذلت ثلاث محاولات ... حتى تمكنت من الحصول على زجاجة الفودكا التى أحضرتها ...

١٣ - الكلام هذه المرة إلى «ى. شايكن» ... لقد عثرت على شىء فقد منك فى الماضى ... فإذا كان الأمر كذلك ... فسوف تبقى فى «نوفوسيبرك» حتى نهاية العمر، فإن لم يحدث ذلك ...فسأعمل على تغيير مسار حياتك عام (١٩٩٠).

١٤ - يتوجه إلى «ت. هيليمسكى» «لقد دخلت فى مناقشة بشأن الجلسة الأخيرة».

١٥ - يوجه الكلام هذه المرة إلى «أ. لينتروب» .. آه .. لقد قمت بتغيير آلة تصوير الفيديو التى تملكها ...

١٦ - إلى «دويزنسكايا» .. أنت فى ورطة كبيرة .. تتعلق بشىء ما فى عملك.

١٧ - إلى ت.أومايا منذ يومين وأنت تفتشين داخلك عن كلمة ما .. أنت فى أشد الحاجة إليها،أومايا تنكر ذلك.

١٨ - مواصلاً كلامه إلى «ت. اومايا» أنت تزاولين عملين مختلفين، فإذا كان ذلك صحيحاً. فإن حظك السعيد سيمتد ليشمل هؤلاء الاعزاء لدى.(نلاحظ أن نبوءة مماثلة قد صدرت له فى الجلسة السابقة، رقم ١٤).

١٩ - مواصلاً حديثه إليها ... لقد أحبتك ثلاث شخصيات من جنسيات مختلفة، فإذا كان ذلك حقاً ... فإن حظ ضيوفنا السعيد سوف يرعى زيادة الأسر الموجودة معنا هنا ...

٢٠ - يعود فيوجه كلامه إلى «ليونيد» ... عند مغادرتك للبيت اليوم .. لم تقل سوى كلمة واحدة .. فإن كان هذا حقاً، فسوف امنح بركتى لكل الأرض حتى الربيع القادم.

٢١ - يبدو هوتيرى راض كل الرضا بنتائج نبوءاته.

٢٢ - ثم راح «هوتيرى» فى مونولوج طويل يبتهل للأرض ... والقمر .. (كوتير،سيرادى)ويتضرع للرب الذي يخطط الأرض، وللأوزة الأم، ولآباء حيوان الرنة، ولليل القطب، وللينين لدوره فى تأسيس الدولة السوفيتية، ولإله النهار، ولبنات الشمس السبع ولآباء الدببة .. لقد كان الهدف الأساسى من هذه الابتهالات والتوسلات هو تأكيد سلامة ليونيد وسفيتلانا اللذين كانا على وشك مغادرة المكان لصيد حيوان الرنة(٢٤). ... بعد ذلك يقترح هوتيرى على اصدقائه أن يعتمدوا على القوى المائية التى ينتمى إليها بوصفه «فحل الماء» بالمولد ويتنبأ بأن .. «هناك سحابة قادمة من الغرب ... وإذا كان الأمر كذلك .. فسوف نمر بسنين عجاف، لكن المعاناة لن تكون شديدة». بعد هذه الكلمات يهب الحاضرون إلى الخارج لكى يشاهدوا السماء، ولم يكن ذلك بالطبع إلا محاولة للتأكد من صدق نبوءاته ..

٢٣ - يعد «هوتيرى» الحاضرين .. والفضل يعود إلى دقة نبوءاته .. بأن أية أخطار تهددهم سيتم تجاوزها بسلام.

٢٤ - يعبر «هوتيرى» عن رضاه عن أداء الـ«توبيتوشى» الخاص به ثم يتوجه بالنصيحة إلى ، سفيتلانا بألا تعود من رحلتها للصيد إلا ومعها زوجها، ثم يعلن الحاضرين بأنه نوى أن يعقد جلسة أخرى فى نوفمبر فى أثناء العطلة، ثم يطلب من «ليونيد» أن يناجى التماثيل، وأن يعدها بتحقيق رغباتها.بعد هذا يتابع هوتيرى تنبؤاته.

٢٥ – يوجه كلامه إلى ليونيد ... أنت تعرف ثلاثة مواقع للصيد .. فإذا كان الأمر كذلك .. فسوف تصيب خيراً كثيراً فى صيد الرنة.

٢٦ – إلى «بياند يمياكو» أنت تعي جيداً مضمون المناقشات الهامة، فإذا كان ذلك كذلك .. فلن أقع فى أخطاء صيفاً أو شتاء .

٢٧ – إلى سفيتلانا .. هناك شيء ما تخافين منه ... فإذا كان الأمر هكذا ... فسوف ترزقين بطفل جديد.

٢٨ – إلى جميع الحاضرين .. «سوف يشهد الطقس تغيراً جذريافىنهار الغد، .. فإن وقع ذلك فأبشروا جميعاً .. فستعيشون حتى سن التقاعد.

٢٩ – ينصح «هوتيرى» المشاركين بأن يقوموا بالترتيل مع ميكولشكا.

٣٠ – يوبخ «هوتيرى» «ليونيد» لأنه لم يقدم لميكلوشكا واجبات الضيافة[٢٥]. وبعد أن عدد قوى وقدرات «ميكولشكا» أعلن«هوتيرى» عن عزمه على الرقاد حيث أنه قد وفّى بالمطلوب منه.

٣١ – يتنبأ ميكلو شكا بأن رياح الغد سوف تختلف فى الصباح عنها فى المساء، (هو هنا يعيد نبوءة«هوتيرى» رقم ٢٨). فإذا وقع ذلك فلن يتحمل المشاركون ألم الفشل، أما «ليونيد» فسوف يتمكن من الاستفادة من المزايا الجديدة لموتور قاربه.

٣٢ – يوجه كلامه إلى «ليونيد» ..لقد ألقيت على أحدهم نظرة نارية .. فإذا كان هذا قد وقع فلن تنفصل أبداً عن جواز مرورك.

٣٣ – يستدعى «ميكلوشكا» الأسلاف الشامانيين الخمسة طالباً العون والمساعدة.

٣٤ – ومن خلال الوصف الذى قام به «ليونيد» يتعرف «ميكلوشكا» على تعويذة الشر «لكوتور» ، ثم يوجه كلامه إلى «ليونيد» «إن موتور قارب الصيد المملوك لك، يتكون من أجزاء أربعة .. فإذا كان ذلك صحيحاً ... فسوف تظل تحتفظ به دوماً».

٣٥ – ثم يواصل حديثه إلى «ليونيد» ... لا تنس أن تقدم لى الشراب ... وأعلم أنه خلال رحلتك سوف تتوقف مرتين .. فإذا حدث ذلك، فسوف تحكم مستقبلك وتملكه فى الصيف والشتاء.

٣٦ – يعلن «ميكلوشكا» عن رضائهويختتم الجلسة طالباً رفع الأدوات الشعائرية المستخدمة.

الأوزان الشعرية والخطاب : وفقاً للدراسات التى تمت مؤخراً على شعوب «السامويد الشمالية» اتضح أنهم يستخدمون وزناً شعرياً فى الخطاب المقدس سواء أكانت موجهة إلى القوى الخارقة، أو أن (القوى الخارقة) هى التى أوحت به. (هيلمسكى ١٩٨٩، هيلمسكى ١٩٩٠). ولقد أظهرت الدراسات أن البيت الشعرى يتكون فى العادة من ثمانى مقاطع مُنبَّرة على أساس وترى .. ويتم الوقوف دائماً عند المقطع الرابع، ولا يختلف هذا الشعر عن الخطاب العادى الذى لا وزن فيه فحسب، ولكنه يختلف عن كافة الأوزان الشعرية فى الأنواع الشعرية الأخرى (الملحمى أو الغنائى، أو الأغانى العادية) التى يسودها التفعيل السداسى، ويستخدم الشعر الثمانى المقاطع بشكل صارم فى التراتيل الشامانية فى منطقة «نانيت»، والتى قام بدراستها (كاسترين وليتسالو فى ١٩٤٠ - ٣٠٢ - ٤٠٢ - ثم ليتسالو ١٩٤٧ - ٤٦٩ - ٥٤٥). ويمكن ملاحظة وجوده أيضاً فى تسجيلاتنا - وإن كان أقل صرامة فى الاستخدام - فإلى جوار الفقرات الطويلة المؤلفة من أبيات سداسية متناسقة، فهناك أبيات غير موزونة تزيد غالباً عن المقاطع *الثمانية* العادية، مثل:

لا بسيكاكو دينمياكو يا دينيمياكو الأصغر

ماثا سولى ووا ناجيمتو لماذا سمع صياحك.

دالى ميلتينو سيح بوليها ؟ على مدى الأيام الثلاثة الماضية ؟ (١٧/١/١-١٨)

لم يكن «توبياكو» يردد تلك التراتيل الشعرية من هذا النوع عادة من البداية إلى النهاية، بل كان يردد الأبيات بصورة سريعة حتى تتواءم مع طول الجملة الموسيقية.

وبالاضافة إلى ذلك كانت توجد جمل موسيقية قليلة تتألف من اثنين أو ثلاثة أبيات ذات ثمانى مقاطع (انظر الاستشهاد الرابع من جلسة ١٨ أغسطس). ولقد كان واضحاً أن تقصير الأبيات التى كان يرددها المغنى إنما كانت لتوفير الوقت حتى لا تطول الجلسة، ودون أن تنتهك القواعد التى تحكم الخطاب المقدس فى نفس الوقت. ومع ذلك فإن الأبيات ثمانية المقاطع تشكل حوالى ٩٠٪ من التراتيل، وقد كانت صيغ التضرع تلتزم بالوزن على نحو صارم (على عكس الإفادات التنبؤية والحكم على مشكلات الحياة اليومية التي تُعزى إلى الأرواح). وتتألف صيغ التضرع فى الحقيقة من تعبيرات مصطلح عليها، بينما كانت الأجزاء الأخرى من الترتيلة نتاج إبداع شعرى ابن لحظته، تمليه ظروف الجلسة نفسها، لاحظ المقتطفات التالية من الأشعار التى كانت تتكرر عبر التسجيلات.

- ناجاى بوجومو　　　　احضر .. ودعنا ننطق بالحقيقة .
(١/١//٢٩ - ١/١/٣٢ - ١/١٣/٦)
- تيندى سبيولابون　　　　فإن خُدعت (١/٧/١١/٢/١٣/٩)
نيـــديتـــاسى .. مـــوندى كـــيم لقـــد بدأت فى تصـــويب الوضع
(١/٧/١٠-٣/٢٢/١٩٢)
- سينهيلاتكا نيديليمى ..　　　　الشامان الخمسة .. العظام ...
(١/١/٣٠-١/٣/٣٢-٢/١/٨-٢/٢٢/٢).

وتعتبر التراتيل برهاناً واضحاً على فن القصيدة المرتجل، ومن الأمثلة الدالة على الارتجال، تلك الضوضاء التى قطعت علينا عملنا فى الجلسة الأولى، والتى كانت تصدر من أحد الشقق المجاورة بسبب عمليات الإصلاح التى كانت تجرى فيها والتى ما إن توقفت حتى تم استئناف الجلسة من جديد، بهذه الكلمات (وهى تطابق القواعد الوزنية للتراتيل السابقة).. «عندما يأتى اليوم الذى ترتفع فيه ذرية أبناء أبنائى إلى المستوى الروحى لهذا اليوم ...أتوسل إليك ألا تعكر صفو هذا اليوم بضوضاء المطرقة والبلطة التى دوت قبالتى ... وأتضرع إليك ألا تجعل هذه الضوضاء تحلق فوق رؤوس أولادى..أو تغشى أسماعهم» (١/٣/٨٢-٨٩). (تحمل هذه الأبيات إيهاماً بالضجة التى تحدث عند غلق صندوق بالمسامير).

وهكذا نجح الشامانى أن يجد التعبيرات المجازية التى يخرج بها من حالة الضوضاء التى أحاطت بالجلسة، حيث قام يردد بعضاً من الطقوس التى يؤديها، والتى تمنى فيها طول العمر للحاضرين.

وبشكل عام، فإن كلمات التراتيل محملة دائماً بالانطباعات والصور البلاغية النابضة ..و الأفكار المجردة التى يتم تداولها مثل النجاح، الازدهار، المرح، ... يُوحى بها من خلال ظواهر طبيعية وبيولوچية ومن خلال الأحداث اليومية أيضاً

فعلى سبيل المثال، «سوف أتلقى العون والمساعدة فى مكان ما .. عبر طريقين .. تستخدمهما الطير سواء هذا الذى يتبعونه فى العودة إلى هذا المكان أو ذاك الذى يستخدمونه فى الرحيل إلى ما وراء البحار» (٢/٢٢/٨١-٨٣). «وعندما أغادر سأختار طريقاً يشبه طريق الخروج من رحِم أمى، الطريق الذى يبدو وكأنه يعدل نفسه إلى طريق الشتاء ثم إلى طريق الصيف ثم إلى طريق خفى» (٢/١٩/٩-١١). «وعندما تغط في السبات سأحول مشكلاتك تحت الوسادة التى تريح عليها رأسك» (٢/٢٧/٢). إن أهم السمات التى تميز اللغة الخاصة بالتراتيل هو الاستخدام المنظوم

للتغيرات فى دلالات الألفاظ الفريد فى نوعه، (والذى يستخدم فى الخطاب المقدس فقط)، بخاصة الأفعال، ونعرض هنا قليلاً من الأمثلة على تلك الاستعارات ذات الدلالة والتى تتضمنها تلك التراتيل : فالفعل تيميرى (يطارد) بمعنى يضيع الوقت، وسيلكيمى «يلطم أو يسوط» بمعنى يتجاهل، وسيمبا «ناعم» بمعنى يختفى، وسيمباركوج «يسوى» بمعنى يبيد، ونينديمى «مكان الغمر» بمعنى يعانى الهزيمة .. إلخ أما بالنسبة للباقى :

فإن اللغة المستخدمة فى جلسات تحضير الأرواح قريبة جداً من لغة الخطاب العادى، بل إنها تشتمل على عدد من المفردات المهجورة أقل بكثير مما نجده فى الشعر الملحمى الذى ألقاه علينا توبياكو؛(ينبغى على المرء ألا يعتقد أن المصطلحات الفنية فى مسائل الدين والشامانية قديمة على وجه التحديد، بصرف النظر عما قد يعتقده شباب الناجاناصن الآن لأسباب جد واضحة)، وهناك سمة أخرى للتراتيل الشامانية وهى تفضيل الصيغ التى تراعى قواعد اللغة وذلك ضماناً لقواعد العروض.انظر هيلمسكى ١٩٩١.

عالم الجلسات الروحية، والعالم الواقعى[٢٦]. يلعب الشامانى دور الوسيط بين الانسان والعالم «فوق الطبيعى»، والجلسات الروحية تهدف إلى تأسيس صلة بين العالمين، ولهذا فإن الخط السردى للتراتيل يتردد ما بين الحياة اليومية وعلاقاتها السحرية والعكس بالعكس، وهو ما يفسر أصالة محتويات هذه التراتيل وتعقيدها. ومع ذلك كيف لنا أن نفسر مرجعياتها العديدة للمفاهيم السياسية والإيديولوجية، واستطراداتها التى تفضى إليها «مثل موقف جورباتشوف الذى خلق القوة السوفيتية الحالية، ونمو البلاد السكانى الذى خططه لينين وبذل فيه قصاراه» (٧٦/٣/١-٨١). أو «اسم الحزب الذى أسسه لينين ولم يزل فعالاً حتى الآن، وعصبة الشبيبة الشيوعية (Komsomol) التى أسسها لينين والتى لا تزال صامدة. لا تدع قوى الشر تتحدى قانون السلطة السوفيتية القوى ولا قانونهما الأبوى والأموى مما أسس لينين» (١١٧/٢٢/٢-٢٥)، وليس ذلك بالطبع نوعاً من التضرع والدعاء للنظام (الذى ضاع هباء كما رأينا فى نهاية الأمر). إن هذه المرجعيات تنظم موقف الآخرية تجاه الأيديولوجيات والدين بالنسبة لشعب منفصل - شعب يختلف بوضوح عن شعب الناجاناصن، ولكنه مع ذلك يستحق الاهتمام والاحترام.

وعلى نفس المستوى فإن هناك غموضاً فى تلك العلاقة التى تربط بين الشامانى والأرواح، والتى يعتقد أنها تحل فى جسده، إن الشامانى يظهر فى حالة ذهول تام عما ينشد من تراتيل، إن كلمات مثل «أنا» و«لى» تخرج من فمه، إلا أنها لا تشير إليه

(الذى يشـار إليـه فى شـخص ثالث) بـل إلى الروح التى تتكلم من خـلاله نـوج يومى (رأسى) ، نجـان كـومى(صديقى الشـاب) ، نيلى ديسى «والد نيلى».وهو الابن الاكبـر لتوبياكو.ان أحاديث «هوتيرى» تتضمن كثيراً من العبارات التى يبدو من الطبيعى أن تنسب إلى توبياكو ذاته ومنها على سبيل المثال «إن الطفل الذى سيحل محلى لن يصيبه الجنون» (١٠/١٦/١ السطر السادس عشر من الجلسة التى عقدت فى ١١ أغسطس).
ومن الناحية الفعلية فإن الأرواح تعتمد بصورة أساسية على معارف ومعلومات الشامانى، ومن ثم لم تستطع أن تنادى باحثى استونيا بأسمائهم، حيث لم يتمكن «توبيـاكو» من التعرف عليهم قبل انعقاد الجلسة. ويدعى توبياكو أنه يجهل ما تحتويه تراتيل الأرواح بسبب حالته العقلية المشوشة أثناء الجلسة، وعلى أي حال فإن تصرفاته وأقواله أثناء الفسحات الواقعة بين أجزاء الترتيلة، وفى نهاية الجلسة، تصنع سبباً للشك.

إن التنبؤ هو المؤشر الأول على أن القوى «فوق الطبيعية، هى التى تعمل أثناء الجلسة، وعلينا أن نعترف بصحة ما يقول توبياكو ودقته، لا فيما يتعلق بحالة السماء أو الظواهر الجوية فقط ولكن أيضاً بمعرفته بالظروف التى لم يكن له علم مسبق بها، مثل حضور هـ. ريلفى بدلاً من شخص آخر (١٥/١)، واستخدام أ./لينتروب لكاميرا فيديو مغايرة (١٥/٢) (والحقيقة أنها كانت مجهزة بأجزاء من كاميرا أخرى)، وهى أمور تحدث انطباعاً قوياً دون شك، كما أن ما روته الأرواح فيما يتعلق بشئون أسرة كوستركين كانت دقيقة هي الأخرى، بالرغم من أن ذلك قد يكون قائماً على أساس من ملاحظات الشامانى نفسه (مثل تغيير سفيتلانا لملابسها ثلاث مرات) أو على تحليله لأشياء كان يعرفها سلفاً. وبالنسبة للروايات التنبؤية الأخرى : فكلها عن احداث يمكن أن تحدث فى حياة أى إنسان - كالخلافات أو الانتكاسات فى العمل أو الانقطاع عن استكمال رحلة .. إلخ.. وكانت تصاغ على نحو يمكن للشخص الذى يُستهدف بها أن يجد فى تجاربه أو تجاربها الشخصية القريبة حدثاً يناظرها.

خلاصة القول، فإن مسار ونتائج هذه الجلسات الصغيرة أو المحدودة، التى كان توبياكو كوستركين يعقدها توضح الاعتقاد بوجود قوى خارقة للطبيعة قادرة على التأثير فى الناس والأشياء فى العالم المادى.

الهوامش

١ – طبقاً لملاحظات ميداندروف (Middendorf) خلال الفترة من (١٨٧٨ : ٦٧٠)، فإن السكان المحليين كانوا يقعون تحت التأثير الكامل للشامانى.

٢ – بوبوف (Bopov) ١٩٣٦ – ١٩٨٤، دولجيك فانبرج (Dolgikh Fainberg) ١٩٥٠، سيمشنكو Simchenko، ١٩٧٦، جراشيفا (Gracheva) ١٩٨١، ١٩٨٣، وأعمال أخرى لنفس المؤلفين.

٣ – ترتياكوف (Tretiakov) ١٨٦٩، ميداندروف (Middendorf) ١٨٧٨.

٤ – الأعمال المذكورة بعالية هى اقتباسات لأبيه دياخود (Diukhode) والذى توفى فى عام ١٩٣٠، ولأخيه ديمانيمو (Deminimo) الذى توفى هو الآخر فى عام ١٩٨٠، كما أنها اقتباسات من أقوال توبياكو نفسه (Tubiaku) وعلى أية حال، فإن الهدف من ذكرها ليس المقصود به التكرار أو تحليل تقاليد الشامانات للعائلة الكوستريكنية.

٥ – لم يكن توبياكو (Tubiaku) عضواً فى أى شكل من اشكال المزارع الجماعية، سواء الكلخوز، أو السوفخوز.

٦ – فى الوصية الخاصة بمدير المتحف، ورد أن هذه الأشياء المساعدة كانت تمكنه من ادارة الجلسة وتحديد مسارها، وأن هذه الأشياء كان يحصل عليها فى مناسبات مختلفة. وفى الجلسة الأخيرة التى عقدت فى أغسطس ١٩٨٨، قام توبياكو (Tubiaku) وأفراد عائلته بترديد مقاطع من الفلكلور الروسى الذى كان يتغنى به سكان موسكو فى الاحتفالات، وهذه المقاطع لم تكن سوى إشارة قيمة إلى أن المقدسات الشامانية لا يمكن امتهانها بأى وسيلة، على الأقل من قبل الشامانى أو أى فرد من شعب «النجاناصن». وعلى عكس ذلك فإن المقصود هو توثيق العلاقة بين العالم المادى وعالم القوى المتحكمة فى الوجود، سواء بالنسبة للحاضرين من المشاهدين أو من الأجانب.

٧ – مجموعة اللغات العرقية الموجودة بصورة قوية بثقافة ياكوت (Yakout).

٨ – خلال هذا اللقاء سمح لنا، أن نقوم بتسجيل هذه الأدوار والألحان الثرية والتى كانت تؤدى بإتقان عظيم، (كان يتم أحياناً فى بعض الأوقات إملاء هذه الأدوار). وهى عبارة عن

وحدات تم تجميعها من الفلكلور الشعبى «للنجاناصن» وقد تم بمعرفة كل من، ن.ت. كوستركينا (N.T. Kosterkina)، ج.ن جراشيفا (G. N.Gacheva) ، س.ت. بترسبورج (ST. Petersburg) ، ج.ج. جريجوريڤا (G.G. Grigorieva) و ن. ف بلوزنيكوف (N.V Pluzhnikov) وآخرين وذلك للوقوف على الوصف العلمى واللغوى والموسيقى لهذه الأدوار الأصيلة واللطيفة. انظر على سبيل المثال خليمسكى ١٩٨٨، ودويزهانسكايا ١٩٨٨ ، هذا مع العلم بأن هذا التجميع لهذه الأدورا هو قاعدة لمشروع مجلد عن فلكلور شعب النجاناصن فى إطار سلسلة تهدف إلى تخليد فلكلور شعب سيبريا والشعوب القطبية تم نشره فى نوفوسيبرسك، وإضافة إلى ذلك فإن التسجيلات تحتوى على التقاليد اللغوية التى قام بعرضها تويباكو، والتى لم يتم إخضاعها للدراسة قط، وهذه التسجيلات تعد عظيمة الفائدة : اللغة العادية الروسية (الدارجة) ، واللغة البدائية للجزر التاميرية والتى يتم استعمالها فى الروايات الروسية والقصص النجاناصونية.

٩ - على حد علمنا فإن هذه النسخة تعد الوحيدة ذات القيمة من ناحية اكتمالها لهذه الجلسات، فعند اعدادها ، ودون تحيز لقيمتها ، فلم يكن هناك فى الحقيقة ولو تسجيل واحد لجلسات الشامانى بأى لغة سيبيرية (فى عام ١٩٨٧ قام كل من ف. ى. بولتوڤا -N.Y. Bulto) (va وأ. ت. ميريڤا (A. N. Myreeva) وج. افارلاموڤا (G. Ivarlamova) بتسجيل أحد الجلسات فى قرية (Yokout) يوكوت، وهى احد«الجلسات الصغيرة أيضاً التى تمت على شرف الحاضرين، وقامت بعقدها الشامانية أڤينك م.ب كوربيلتينوڤا (M.P. Kurbeltinova) والتى كان يبلغ عمرها تسعون عاماً وقتها) . ان هذه النسخة تم ترجمتها إلى الروسية مع تعليق موجز يقع في حوالى سبعون صفحة مطبوعة، وبعد أن قمنا بالتسجيل قام تويباكو منفرداً - ولاكثر من مرة - بترديد بعض التعاويذ الشامانية قبل وفاته وذلك فى إطار العلاقة الودودة بأسرته. بالإضافة إلى ذلك فإن هناك شريط ڤيديو له وهو جزء من الفيلم الذى تم اعداده فى إستونيا.

١٠ - هذه الشخصية تتوحد فيها خصائص كلامن نيكولاس - أوجدنك - Nicholas) (Ugodnik (القديس المحبوب للعديد من شعوب سيبريا ، والذى يحتل موقعه فى هيكل الآلهة، انظر لينتيسالو (Lentisalo) ١٩٢٤ ، ٣١ - ٣٢). كما أن الرمز بالحصان مأخوذ من حيوان الرنة الروسى طبقاً لرواية ج.ن جراشيڤا (G. N. Gracheva)،

١٩٨٤ ، ١٢٨ ، ١٤٤). وميكولوشكا الحصان الفولاذى هو هدية من إله الغرب إلى توبياكو، ويتأرجح نطق شعب النجاناصن لنيكولاس بين ميكولوشكا ونيكولوشكا.

١١ - هذه الملاحظة تشير إلى التسجيل الذى تم وفقاً للنظام التالى : رقم الجلسة ، ورقم الجزء من الجلسة، رقم المقطوعة خلال الجزء.

١٢ - تم ذكر هوتيرى (Hoterie) كواحد من الأسلاف الخمسة للشامانيين لدياخود (Diukhode)، وتوبياكو (Tubiaku) «انظر جراشيفا» (Gracheva) ١٩٨٣ ، ١٣٤ كما يمكن اعتباره أحد أرواح السلف.

١٣ - هذه الكُنية يمكن أن ترتبط بتوبياكو نفسه (Tubiaku) والذى كان يطلق عليه أحياناً (الحياة الخاصة للساحل الشمالى).

١٤ - انظر القائمة فى جراشيفا (Gracheva) ١٩٨٣ ، ١٤٢ ، ١٤٤.

١٥ - هذه التعويذة التقليدية لشامانات النجاناصن ذكرها بالروسية أ.أ. بوبوف (A.A. Popov) فى ١٩٣١ خلال احدى الجلسات التى تمت بواسطة ريفان جورنوك Ivan Goronok «دع شيطان الأرض يطلقك» بوبوف ١٩٨٤ ، ٨٢. شيطان الأرض هو سيراد "Syrada".

١٦ - هذه الوظيفة يقوم بها تويبتوشى Tuebtushi وهى عبارة عن إعادة كل مقطوعة من تعاويذ الشامانى ،حيث يتم تلاوة المقطوعة التالية فور الانتهاء من عملية الترديد، وهذا العمل يتم لمنع أى نوع من التركيز خلال الجلسة، الأمر الذى يُعد خطيراً حيث يمكن أن يؤدى إلى قطع عملية الاتصال القائمة مع الأرواح، وهذه التلاوة تهدف بصورة جوهرية إلى خلق الوسط الرمزى بين البشر والأرواح.

١٧ - لقد تم صنع هذه العصا فى موسكو بناء على تعليمات توبياكو لابنه (أثناء زيارة الأب لموسكو فى عام ١٩٨٨)، ومن بين الأشياء المتعلقة بالطقوس يوجد اكثر من شىء تم جلبهما من موسكو، مثل أيقونة العذراء فلاديمير (Vladimir). والتسجيل وتراب الحديد على شكل رأس الشيطان والتى حولها توبياكو إلى قلادة يعلقها حول رقبته.

١٨ - عادة ما تطلق هذه الصرخة الدالة على الدهشة عند مطاردة حيوان الرنة، وقد تم استعمالها أثناء الجلسة لذلك الارتباط بين الوجود الحيوانى للأرواح.

١٩ - لا يتم استخدام كلمة Temeeni في المقاطع العادية، فهي إحدى الحدود التي يعود جذرها إلى الصيغة Te والتي تشير إلى حضور الاشياء أو شغلها حيزاً من الفضاء. ومن ثم فيمكن اعتبار أنها ذات أصل لغوي يعني هنا أو احضر هنا.

٢٠ - يمكن اعتبارها جزئياً نوعاً من التجنب الضروري للحادثة اللاحقة والتي حركت الجلسة(اكثر من باحث من الذين حضروا طلب من توبياكو أن يمنحهم البركة الشامانية)وعلى سبيل التخمين فنحن نضيف من عندنا أن الهدف تحقق فلن تكون هناك محاكمة.

٢١ - إشارة ضمنية إلى التشويش الروحي الذي يعتقد معه أن مستقبل الشاماني يجب تحديده منذ الطفولة.

٢٢ - الشاماني دياخود كوستريكان (Diukhode Kosterkin).

٢٣ - الأخ الأصغر لوالد بيانـد يمياكو Biandimiaku وزوجته، وهما يعادلا الأخ الاكبر والأخت الكبرى في النظام القرابي لشعب الناجاناصن.

٢٤ - هذا هو الهدف الاساسي والمؤكد للجلسة التي عقدت بعد أسبوع فقط من الجلسة السابقة.

٢٥ - لم يتناول توبياكو كأساً من الفودجا في الاستراحة بين الأجزاء ٢٩ ، ٣٠.

٢٦ - القسم الخاص بالنتائج تم كتابته بمعرفة ى.أ. هيلمسكي، (E.A. Helimski) لنزاهته الفائقة في احترام وصف الطقوس.

رقصات توشيبى وأغانى التعاويذ في مجتمع شيجو الشامانى

بقلم :
سونج ناى كيم
Seong - Nae Kim

تتناول هذه المقالة الطقس الخاص بتعويذة، رقصة توشيبى "Tochaebi" وتبحث فى أهميتها الرمزية من خلال الواقع الاجتماعى الأوسع داخل مجتمع شيجو الشامانى. توشيبى هذا عبارة عن إله غريب يقوم بزيارة شيجو بصورة عشوائية حيث يحاول كسب ود الناس هناك. بيد أنه يبتليهم وبصفة خاصة المرأة حيث يضعف حيويتها ويسبب لها نوعاً من الجنون «توريدا» "Turida". وطقس تعويذة توشيبى يتطلب القيام بذبح خنزير وشيّه وتقديمه كقربان وقيام الممسوسة بهذا الإله بالرقص عدة أيام. ولهذا السبب تسمى هذه التعويذة بالطقس الراقص أو «شونون كوت» "Chunum Kut" إذ من المفروض أن توشيبى نفسه هو الذى لديه الرغبة فى الرقص. وتستخدم أغانى الشامانى «سوج سورى» "Seouje sori" فى إغواء توشيبى المختبئ داخل جسد المريضة، ليرقص ويكشف عن هويته. فالرقص والغناء موجه نحو بناء تركيب حوارى للواقع الشيطانى وهو يستلزم وقوع اشتباك رومانسى لتوشيبى والممسوسة به. وبتفسير تاريخ معاناة شخص ما بمصطلح الحب، نجد أن أغانى الشامانى تكشف عن منطق حضارى خاص للتداوى. إذ من خلال تحليل نصوص الغناء التى تستهدف العلاج مع الأنماط المختلفة للأداء مثل الرقص أو المسرحية الهزلية، وتكشف هذه المقالة عن عملية التحول التى من خلالها نتج منطق المرض والتداوى الحضارى الخاص وسُن ليعمل على إعادة المريض إلى عالم الحياة الاجتماعية العادية.

ترجمة : نعمة موسى جبلى

ويوضح هذا التحليل بصورة عملية حالة الجنون التى أصابت «سونهو» تلك الفتاة العاملة بأحد المصانع وتبلغ من العمر ٢١ عاماً، وتعد قيمها الاجتماعية ومفاهيمها انعكاساً لكوريا المعاصرة.

مجتمع شيجو وتوشيبى

شيجو عبارة عن جزيرة بركانية تقع على بعد ٨٠ ميلا جنوب القمة الجنوبية لشبه جزيرة كوريا. ويعتمد أهل الجزيرة بصفة تقليدية على البحر والدواب التى يربونها فوق منحدرات جبل هالا (ويرتفع حوالى ٦٠٠٠ قدم فوق سطح البحر). غير أن تنمية صناعة السياحة التى تمت مؤخراً والتجارة الزراعية للفواكه الاستوائية غيرت بدرجة كبيرة من تركيبة السكان وحياتهم الاجتماعية. وفى الوقت الذى تستمر فيه التنمية السياحية فى استيعاب أراض محلية كثيرة، نجد أن العديد من السكان المزارعين قد تركوا أراضيهم برغبتهم وانتقلوا ليعيشوا فى المناطق المدنية أو فى المنتجعات السياحية حيث يلتقون مع القادمين الجدد من البر الرئيسى. ومع هذا التحول بدأ شعب شيجو يشعر بأزمة فقده لأصالته الحضارية والثقافية. وشارك سكان الجزيرة الأصليين والشامانيين فى سلسلة من مشروعات النهضة التى ترعاها الحكومة من أجل إعادة بناء مزارات القرية التى تهدمت خلال خطة تحديث القرية فى السبعينات. لكن يبدو أن مشاركتهم هذه مبعثها اهتمام آخر وهو رغبتهم فى استعادة استقلالهم التاريخى. إذ أن احساسهم التقليدى بالانفصالية قد اشتد جداً فى الفترة الأخيرة.

كانت شيجو فى الأصل عبارة عن دولة قبلية وتسمى تامنا Tamna ، وكان يحكمها ملك من أهلها وعديد من الأمراء. وقد احتفظت تامنا باستقلالها السياسى والثقافى حتى بداية القرن الثانى عشر، ثم خضعت سياسياً لسلالة «كوريو» الحاكمة التى جاءت من البر الرئيسى. وفقدت «تامنا» هذا الاسم وسميت بإسم «شيجو» وأعتبرت مقاطعة محلية. واستغلت جيوش «يوان» الامبراطور الصينى الوضع الاستعمارى للجزيرة عندما قاموا بإحتلالها وفرض سيطرتهم عليها حيث ظلت مستعمرة لأكثر من مائة عام (١٢٧٥ - ١٣٦٩)، واستغلوها كمرعى لتربية الخيول من أجل الاستخدام العسكرى. ومن ذلك الوقت حكم شيجو، التى أصبحت حدا إقليميا وعسكريا فى مواجهة الغزو الأجنبى، البيروقراطيون من سول. وفضلاً عن ذلك استخدمت هذه الجزيرة المنعزلة كسجن مفتوح للمضطهدين وكمخبأ للمنفيين السياسيين فى أثناء حكم سلالة «شوسون» الحاكمة. ورغم

أن التاريخ الموضوعي يصف «شيجو» كأرض للمنفيين وأسرهم وسلالتهم، فإن سكانها الأصليين يعتقدون أنها أرض الأسلاف ومزارهم. ويبجل سكان الجزيرة آلهة المزارات بإعتبارها حكاما معبودين، لهم قدرة ونفوذ مطلق على القرية، ويملكون سجل مواليد ووفيات شعبهم. وورثت الشامانية ذلك الاعتقاد الفطرى فى المزارات وآلهتها. وشارك الناس بصفة منتظمة فى المراسم الجماعية للمزار، وكان الشامانيون يتميزون بالنشاط فى هذا المجال. ويرأس المراسم الشامانية فى المزارات قس أو كاهن من الشامانيين تقوم القرية بتعيينه ويسمى «سيمبانج» "Simbang" بلغة أهل البلاد.

ويبجل توشيبى بوصفه إله له مزار فى منطقتين من شيجو. لكن هويته الإلهية لم يعترف بها أبدا ضمن البانثيون الشامانى. ولم يدع أبدا توشيبى بإسمه مباشرة فى سياق الشعائر والطقوس، بل يطلق عليه ألقاب مختلفة مثل الإله الملك صاحب قارب الصيد «سونانج»، أو شبح النار ، أو عفريت الليل، أو الإله الحداد، ويسمى أيضا ب «يونجام» (وهى رتبة بيروقراطية رفيعة كانت موجودة فى أثناء حكم أسرة شوسون). وباختصار فإن شخصية توشيبى ذات طبيعة بشرية ولا بشرية. وبسبب هذه الشخصية المركبة الغامضة، تبدو هويته متناقضة فى الشعائر. فعلى سبيل المثال نجد أن توشيبى فى طقس تعويذة «سونهو» أخذ يغير من هويته فتحول من فارس إلى شبح والدها المتوفى حينا، إلى العامل الذى كان يعمل معها فى المصنع حينا آخر، وفى النهاية تحول إلى رجل ارستقراطى رفيع المنزلة «يونجام». ومثل هذا التناقض لا تجده فقط فى شخصية توشيبى، لكن الأهم من ذلك أننا نجد التناقض ينطبق أيضاً على التكنيك القصصى المنظم الذى يستهدف تحدى الواقع الشيطانى.

ورغم أن توشيبى يُناشَد ويستحضر على أنه إله ذو قلب طيب ويقدم له قربان عبارة عن خنزير كامل مشوى، فمصيره الطرد كشيطان. وتتعقب هذه المقالة عملية التحول التى يكشف بها طقس التعويذة عن الهويات المتعددة لتوشيبى.

حالة جنون : «سونهو»

كانت «سونهو» فتاة لم تتعد السابعة عشرة من عمرها عندما تركت منزلها لتعمل فى مصنع لصناعات التصدير فى سول منذ خمس سنوات، حيث تقوم بعمل المجوهرات والحلى المصنوعة من اللؤلؤ والخرز المقلد. وكانت «سونهو» مسئولة أيضاً عن تعليم وتربية أربعة أخوة وأخوات (منذ أن توفى والدها من سنوات عديدة).

بدأت أعراض الانطواء تظهر عليها بعدما شاهدت مصادفة أحد زملائها من العمال ميتاً في حمام المصنع. وهذه الصدمة سببت لها حالة من الكآبة والحزن ولم تستطع الاستمرار في العمل بعدها. واستمرت حالة العجز والكآبة هذه إلى أن تركت العمل فجأة في المصنع وعادت إلى المنزل. وشُخصت حالة مرض «سونهو» على أنه مس لتوشيبى. واستطاعت أم «سونهو» بمساعدة أقاربها المالية إقامة طقس التعويذة.

«سوج سورى ونشوة الرقص»

بدأ طقس التعويذة «لسونهو» ظهر يوم ١٣ مارس واستمر لمدة أربعة أيام وليال (حتى ١٧ مارس ١٩٨٤)[١]. وتسمى «سوج سورى» "Seouje Sori"، حرفياً «ناى - ننجكيم سورى Nae - nengkim sori» ويقصد بها إيقاع التغلب على الأمواج. ففي الوقت الذى ترقص فيه المريضة على هذا الإيقاع، فإن رقصها سيساعدها على التغلب على المرض والمعاناة، كالإنسان الذى يصارع الأمواج من أجل النجاة. وفى أثناء أداء الطقس هذا تُغنى «سوج سورى» ثلاثين مرة كاملة مع تغيير طفيف فى المحتوى فى كل مرة. فهى تُغنى بإيقاع شعبى بهدف حث المريض على أداء الرقص المنتشى «فونيوم». وكل أداء من «سوج سورى» الذى تتراوح مدته من ١٥ دقيقة كحد أدنى إلى ساعة كاملة كحد أقصى، ويحصى كأنه «كوت بان سوك واحد» أى «أداء واحد لكوت». وإذا بدأ «السيمبانج» فى أداء «سوج سورى» مع دقات الطبول يجلس المساعدون وراءه يرددون اللازمة وهى : «أوه ياأويانج أويا» تقليداً لصوت التجديف من على قارب. وتجىء هذه اللازمة بعد كل ترنيمة إيقاعية تتكون من ٤ : ٤ مقاطع (وفى الترجمة الحرفية تخرق اللازمة المتكررة فيما عدا الايقاع الأول). وتبدأ السوج سورى الأولى كما يلى :

أو هى يوشا، دعنا نلعب سوياً ولندع قلوبنا تذوب مع صوت التجديف. دعنا نلعب على ايقاع السوج سورى.

أوه يا أوه يانج أوه يا !

أوه يا أوه يانج أوه يا !

أيتها الفتاة المسكينة ذات الواحد وعشرين عاماً ! هيا بنا نلعب سوياً، دعنا نؤدى ايقاع السوج، يا أيتها الفتاة المسكينة (وهنا تظهر سونهو فى حلبة الرقص).

وهذا النص يمثل النموذج العادى لسوج سورى، ثم يدعو المغنى بعد ذلك الالهة لحفلة رقص حيث يغنى أغنيّة حزينة ينوح فيها وهو يصف حياة المريضة فى اللحظة التى تظهر

فيها فى حلبة الرقص، ثم يزداد إيقاع الرقص سرعة بدون مصاحبة غناء «السيمبانج».

فمن الأهمية بالنسبة للمغنى أن يحث المريضة على الرقص، فهو يرى أن توشيبى يختبئ فى ثنايا جسدها الخفية مثل تحت الإبط أو فى الأعضاء التناسلية. ولذلك عندما تفرد المريضة التى ترقص كلا ذراعيها أفقياً وتحرك أرجلها إلى الوراء وإلى الأمام (وهى الحركات الخاصة برقصة توشيبى)، يعرف المغنى أن تلك الحركات هى العلامة المميزة للمس بتوشيبى.

«أنت الفارس الأعزب وأنا البتول»
حديث حوارى

فى الوقت الذى تُبدى فيه المريضة رغبتها فى الرقص، يفسر المغنى هذا السلوك المتغير كعلامة على يقظة أو إيقاظ توشيبى. وهنا ينتقل المغنى «سيمبانج» لأسلوب جديد من سوج سورى معبراً عنه كحوار بين المريضة وتوشيبى.

أيتها البتول الحزينة، أيتها البتول البائسة
لقد مسّك توشيبى بسبب طيبة قلبك
مسك توشيبى بسبب حس مظهرك
أنت الفارس الأعزب وأنا التبول

هل تنوى أن نعيش معا لمائة عام ؟
إنك توغلت عميقاً خلال العظام واللحم.
فككت ضفائرى السوداء وبعثرت شعرى وتحطم قلبى الثابت وأصبح حطاماً .
أين عقلى ؟ أين عقلى ؟ هل اختفى فى أعماق الجبل ؟
أيتها البتول الحزينة ألم يكن هناك شمس أوقمر أثناء ولادتك ؟
تعالى هنا والعبى أيتها الطفلة البائسة !
هيا نلعب حتى ينجلى الليل.

والقصة التى تروى حكاية المرض والحظ العاثر تسمى بصفة مبدئية أسطورة توشيبى. غير أنه فى ضوء محتوى هذه الاسطورة فإننا نرى أن هذا السرد يعد فى الحقيقة سيرة ذاتية مروية تحكى قصة حياة المريضة وفيها تركيز على العمق العاطفى لمعاناتها. ويقدم مفهوم كريستيفا عن «الحديث الحوارى» (١٩٨٠)(٢). أداة لتفسير متبصر لحكايتى المريضة وتوشيبى. والنمط الحوارى هنا يمكن ملاحظته عند تعاقب ضمير المخاطب «أنت» بين المريضة وتوشيبى. ففى البداية تبدأ المريضة فى التحدث إلى توشيبى، لكن عندما

يصل السوج سورى إلى قمة الرقص يتغير الفاعل فى القصة إلى توشيبى نفسه ويشار إلى المريضة بضمير المخاطب «أنت» مثل «أنت بتول وأنا فارس».

فالحديث الحوارى يبين توشيبى كشخص وخاصة كفارس أعزب. وهذا يدل على أن الراقص الآن وهو توشيبى يتمتع هو نفسه بإيقاع السوج سورى. وتدل رقصة الغيبوبة فى هذه اللحظة على حالة من الانقطاع أو مس شيطانى واضح أو حوار ناضج حيث يشعر باختين بمدى التعقيد فى التعايش المزدوج للممسوسة والذى مسها، حيث تظل علاقته بها غير قاصرة بل متناقضة. (انظر كريستيڤا ١٩٨٠ : ٧١ - ٧٢). وفى غناء «سوج سورى» تتحول حالة النشوة إلى حوار «عاطفى». فعندما يقول المغنى أو «سيمبانج» فى أغنية الوداع «فى الوقت الذى يرحل فيه المرض يرحل الحبيب أيضاً، لنفترق إلى الأبد». نستطيع أن نرى هنا وبوضوح أن توشيبى وهو المسبب الأول للمرض يُعرف بأنه الحبيب.

وهذه اللغة «العاطفية» أو الرومانسية لا تدل على رقة معاملة الراقص فحسب، بل تدل أيضاً على صعوبة الانفصال أى انفصال الممسوسة عن توشيبى، فالواقع أن حوارهم العاطفى هذا يعتبر بالنسبة للمريضة إلحاحا واستمرارا فى مطالبة توشيبى بأن يتركها إلى الأبد ومعه مرضها. ورغم الجو العاطفى الذى يسود ساحة الرقص، فإن لغة الحديث الحوارى المنمق لا تهدف إلى اكتمال واستمرار النشوة فى حد ذاتها، لكن تهدف إلى أن يصل الحوار العاطفى بين المريضة وتوشيبى إلى قمة النشوة، وبعبارة أخرى إلى حدوث الانفصال بينهما. فالحوار الناضج فى حالة النشوة هذه هدفه التوصل إلى حدوث التحول من السعادة الوهمية إلى تحقيق شفاء حقيقى. فالعلاج الحقيقى أو الشفاء الحقيقى للمريضة يحدث عند الوصول إلى قمة نشوة الحديث الحوارى، حيث ينفصل طرفى الحكاية، أى المريضة وسبب المرض. لكن على نحو مختلف، فإن القوة الشافية «لسوج سورى» تأتى من هذا الأسلوب الحوارى الجميل البناء. فعندما يغنى المغنى أو «سيمبانج» أغنية الوداع والتى يقول فيها «أنت تنفصل عنى وأنا انفصل عنك»، يغير الراقص اتجاه الرقص فيترك المذبح ويتجه إلى الباب الذى يُفتح إلى الخارج كما لو أن توشيبى مستعد أن يترك البتول.

تاكيم باتوم : طقس الاستجواب

يؤكد طقس الاستجواب للممسوسة - ويسمى بـ «تاكيم باتوم» - الوصول إلى قمة نشوة الارتباط العاطفى :

سيمبانج : تعالى هنا ! أجيبينى، لماذا ترقصين. تكلمى بسرعة ! لماذا ترقصين إذا كنت تملكين

عقلك ؟ (تبدأ المريضة فى البكاء) إن القارب بانتظارك الآن. (يضربها بفرع من شجرة الصفصاف على ظهرها ويقول) ما السبب.

المريضة : ....

سيمبانج : انظرى إلى هذا ! ها أنت تلعبين مرة أخرى. أنت شريرة أليس كذلك.

المريضة : (تقول بصوت لا يكاد يُسمع) أنا أرقص حتى أشفى.

سيمبانج : لماذا تحاولين أن تشفى ؟ كيف يساعد رقصك على الشفاء ؟ أين ولماذا ؟

المريضة : فى ماجا نجدونج فى سول.

سيمبانج : مجا نجدونج، سول. أين ؟

المريضة : فقدت روحى فى الحمام، رأيت الشاب الميت.

سيمبانج : إم م ! هل تعنى الشاب الميت. هل رأيت ذلك فى الحلم أم فى الحقيقة ؟ هل هناك شىء آخر ؟

المريضة : دائماً أفكر فى أبى المتوفى.

سيمبانج : هل «كويزين» هذا سيرحل عنك أم لا ؟

المريضة : سيرحل

سيمبانج : متى ؟ غداً أم بعد غد ؟

المريضة : اليوم.

وثمة تغيير هام قد حدث فى أثناء مرحلة الاستجواب تلك. فهوية هذه الروح التى مستها أو «كويزين» لا يشار إليها بالضمير الشخصى هو أو أنت كما فى «سوج سورى»، لكن يشار إليه فى هذه المرحلة بضمائر مبهمة غير شخصية، سواء مفرد أو جمع مثل هذا أو هؤلاء. فتكنيك الاستجواب الذى يستخدمه المغنى أو السيمبانج يقوم على أساس محاولة إهانة هذه الروح أو «الكويزين»، عن طريق إعطاء صوته نغمة التهديد، وبهذا يساعد على انفصاله عن المريض، والشىء المثير أن المريضة تميل إلى الاستسلام لاستراتيجية وتكنيك السيمبانج. فعندما سئلت عما إذا كان هذا الكويزين سيرحل، أجابت وكأنها هى الروح قائلة (سأرحل). لكن بالتدريج تستخدم هى أيضاً كلمة هو تشير بها إلى الروح التى مستها، فهى تفصل نفسها عن تلك الروح باستخدام لفظ هو. وفى النهاية تكون هى على ثقة من شفائها واستعادة صحتها، وتذكر باستمرار مسئوليتها عن عائلتها. وبهذه الطريقة ستكون المريضة قادرة على استعادة صحتها. وإجراء «التاكيم باتوم» هذا والذى يأتى فى نهاية «السوج سورى» لا يهدف إلى التحقق من حقيقة اسم

الروح الماسة، لكن لتأكيد توصل المريضة إلى العلاج والشفاء فى النهاية عند إعلانها علانية عن الهوية الشيطانية لمرضها.

خيالات الجنة أغنية الوداع

هيا نتوقف عن العيش معاً ولننفصل إلى الأبد.

هيا نلعب ونمرح حتى نريح هذه الفتاة.

ذات الواحد والعشرين ربيعاً من همومها وأحزانها.

يقترح «السيمبانج» فى أغنية الوداع هذه على توشيبى عدة صور من صور الجنة، حيث يستطيع توشيبى أن يترك تلك الفتاة ويذهب ليعيش فى تلك الجنة. هذه الخيالات تستحضر عالم سحرى رومانسى للطبيعة والحياة الاجتماعية، حيث توجد إلى الأبد الازهار ذات الأوراق اليانعة (الجبل الأخضر فى الاساطير الكورية)، وحيث الورود المتفتحة (جبل الزهور)، حيث يوجد ثلاثة آلاف من رجال الأدب (ويمثلون الطبقة العليا السائدة فى عصر أسرة يى الحاكمة) ينعمون بالعيش الرغد، بينما هناك عشرة آلاف متسول (ويمثلون الأشباح، الجائعة الهائمة، شابكوى Chapkwi) يتجمعون من أجل الطعام الوفير حيث المزارع الخصبة، حيث الاسلاف والاطفال الذين يحظون بكل العناية والاهتمام.

أين هذه الجنة الخيالية التى منحت كل هذه البركة والنعمة والخير ؟ وأين تعيش هذه الطبقة العليا العاطلة، وأين هذا الطعام الوفير الذى يسد رمق الشحاذين ؟ هى سول، المجتمع الرأسمالى الصناعى. هذا هو المكان الذى يعيش فيه «تايكامسين Taekam-sin» ذلك المعبود ذو السلطات العليا. الذى يعيش كمعبود اكبر للمصنع والمجزر الذى يقع بالقرب من المصنع الذى تعمل فيه «سونهو»، وأيضاً حيث يطارد «يونجام Young-gam» النساء اللاتى يتميزن «بالطيبة» والجمال. وهكذا فإن «يونجام نورى» وتعنى مسرحية هزلية تنكرية، تصور فى قالب مسرحى مشهد الوداع هذا فى نهاية طقس التعويذة.

والأمر الذى يثير السخرية أن تخيل سول على أنها الجنة هو أمر مناقض لواقعها حيث تعد رمزاً للاستغلال والفقر والعزلة الاجتماعية، وحيث تعيش «سونهو» وحيث مرضت. وفى الوقت الذى فُسر فيه مرضها من خلال «السوج سورى» على أنه قصة عاطفية، فإننا نستطيع أن نفسر جنونها هذا كأثر للإغراءات الفاسدة التى يعج بها أى مجتمع رأسمالى. فالصورة البؤرية لهذه الجنة هى المال. ففى الأغانى صور مختلفة مستخدمة لإثارة تجارب

المعاناة والحزن داخل المشاعر : مثلاً المال (وهى رغبة المريضة المكنونة)، والمياه الجارية (دموعها)، والفحم المحترق (كربها)، والقوارب العائمة فى البحر (إحساسها بالعزلة والألم وأيضاً أمنيتها فى الرحيل فى المستقبل)، ... وهكذا. وتتحول هذه الصور البراقة فى أذهان المستمعين إلى صور مختلفة تماماً، تتحول لصورة وجودهم العادى ومعاناتهم المحزنة. وبصرف النظر عن الصور العديدة التى تثيرها الأغنية، نجد أن «سونهو» تنفعل اكثر بصورة المال، حيث نراها تجهش بالبكاء كلما نوح المغنى بقلة المال. إذ يقول «المال ! المال ! يالك من مال شحيح ! إذا تعقبت طريق المال فكأنك تتعقب الشيطان فستذهب إلى ماجانجدونج وسونجيوك كو فى سول. إبكى حتى النهاية رغم أنك لا تملكين المال !» فالمال يعد رمزا لرغبتها الدفينة وأيضاً سبب جنونها.

وتستخدم أيضاً صورة المال لاستحضار عالم ساحر للحياة السعيدة لتوشيبى .. فرغبته الجنسية يمكن مقارنتها على نحو مجازى بالقوة السحرية للمال الذى يتحكم فى عالم سول المدينة الرأسمالية. ففى «السوج سورى» نجد أن العقد الكريستالى التى صنعته «سونهو» فى المصنع قد تحول خرزه إلى أشباح «تبعثرت فى كل مكان». وفى النهاية أصبحت هذه الخرزات عبارة عن أشقاء وشقيقات «يونجام» الذين يعيشون فى سول. وهذا نسبة إلى الأسطورة التى تحكى عن أهل «اليونجام». وجشع «اليونجام» الذى يطلب قرباناً خنزيراً كاملاً وأن يُحمل جزء من كل الطعام والمنتجات الأخرى فى جزيرة شيجو فى قارب صغير، يُظهر القوة الرمزية للمال. وهذا الجشع يفوقه جشع الاقتصاد الرأسمالى الذى يمتص بلا رحمة طاقة فتاة صغيرة أو هو نموذج له أو نتيجة له. «فسونهو» واقعة فى فخ المال ومعتمدة عليه، وهذا رمز للرأسمالية التى آلت بها إلى الجنون، حيث لم تستطع الاستمرار فى الوظيفة المناسبة التى وفرها لها النظام. إن علاقة «سونهو» الغرامية «بيونجام» تمثل هذه التبعية التى لا مفر منها.

يونجام نورى : المسرحية الهزلية التنكرية فى طقس التعويذة

تؤدى طقس «اليونجام نورى» "younggam nori" عادة عند الشاطئ، حيث لابد من تحية «يونجام» الذى يأتى من البر الرئيسى على ظهر قارب فى ذلك المكان. وفى هذه المرحلة، يكشف توشيبى عن هويته التى أخفاها سابقاً كفارس أعزب أو أية هوية أخرى) بشكل مادى «ليونجام» مرتدياً قناعاً ورقياً على وجهه. ونورى وفقاً للتقاليد الشامانية، عبارة عن أسطورة شامانية تمثل بطريقة هزلية. وبعبارة أخرى، فإن نورى هى وسيلة لإعطاء

الطقس فعالية بالكشف عياناً عن الإله الأسطوري في الواقع. وتقول الأسطورة التي تتحدث عن أصل اليونجام، أن هذا الإله له سبعة أشقاء في الأصل وهم أبناء «هوه شانجسانج»، أحد كبار الآلهة في أثناء حكم يي Yi»، وقد عاشوا في قرية إيتنج عند سفح جبل نامسان بالقرب من سول. وعندما بلغوا طور الشباب، أصبح كل واحد من هؤلاء الأخوة مسئولاً عن جبل من جبال كوريا العظيمة. واختار الشقيق السابع والأخير جبل هالا. ويؤدى طقس اليونجام نورى حتى يأتى الشقيق الاكبر من سول مع أشقائه الآخرين إلى شيجو، ليصحب معهما الشقيق الأصغر الذى يعيش فى شيجو والذى مس المريضة. ولذلك يشار إلى «يونجام نورى» بأنها أداء «لتعويذة غير مباشرة» (هيون يونج - جون ١٩٦٦). ويقترح السيمبانج إقامة وليمة وداع قبل رحيل اليونجام السبعة، حيث يقدم لهم أصناف الطعام التى يفضلونها مثل الشراب المسكر، ولحم الخنزير، وكعكة الأرز. ويشكو الإله الذى يتحدث كما لو كان كهلاً أنه هرم وليس فى فمه سوى القليل من الأسنان التى لا تساعده على مضغ كل هذا اللحم الشهى.

ويقترح بدلاً من ذلك أن تقوم المريضة والحاضرين بتناول هذا اللحم. وبعد اقتراح السيمبانج هذا، يمسك اليونجام نموذجاً مصغراً لقارب مصنوع من القش، ويدعو المريضة والحاضرين إلى الرقص معه على الايقاع الأخير «للسوج سورى»[٣]. وعندما ينتهى الرقص يطلب «اليونجام» من السيمبانج وضع القرابين داخل هذا القارب. ويقوم السيمبانج بوضع كميات قليلة من كل قربان (مثل الأرز، والماء، أو منتجات مشهورة فى شيجو مثل عيش الغراب المجفف، والأصداف ، والطحالب البحرية) فى القارب، وأيضاً يقوم بجمع النقود المطلوبة للإبحار من المريضة والحاضرين ويضعها فى القارب، وعندما يمتلئ القارب يحمله اليونجام على كتفيه معلناً رحيله، «إننا سنرحل، هيا دعونا نرحل على ظهر القارب». وفى الوقت الذى يغادر فيه الحبيب «اليونجام» المذبح، لابد وأن يرحل المرض عن المريضة. وهذا سبب استخدام «اليونجام» صيغة الجمع فى قوله إننا سنرحل. ثم يبحر القارب بنفسه من عند الشاطئ وتنتهى «الشونون كوت».

إن المقدمة المنطقية الرئيسية لطقس التعويذة الذى وصفناه آنفاً، تبين أن مس توتشيبى عبارة عن تاريخ مادى للرأسمالية الفاسدة والمعاناة الشخصية التى تم علاجها على نحو صحيح من خلال تنقيح وتغيير هذا التاريخ. فالتاريخ المرضى «لسوتهو» أوضح كيف أن هذا التاريخ المادى قد مُثل وصور لإعادة بناء الواقع الشيطانى، ثم هدم قوته عن طريق الرقص والأغانى.

بيد أن المغزى الرمزى لطقس التعويذة هذا يقوم على أساس مخطط أوسع يهدف إلى توضيح التاريخ الاستعمارى ومعرفة تركيب الشامانية فى شيجو، وإلى إظهار التناقض بين أهل البلد الأصليين وبين القادمين الجدد من البر الرئيسى، بين الجزيرة والبحر، بين المواطنين والحكام، بين المقدس «الإله المعبود» والشيطان «توشيبى»، وبين الغنى والفقير، كل هذه التناقضات شخصت فى صورة الإنسانة الممسوسة والشيطان الذى مسها، وتهدف «شونون كوت» إلى إيضاح سبب هذه العلاقة المزدوجة. وتركز هذه المقالة على المشكلة المحددة لهذا المخطط المتناقض، وكيف عُبر عنها بأسلوب حوار رومانسى بين توشيبى والمريضة الممسوسة التى فقدت عقلها. فهو يتعلق اكثر بمسألة مستويات المشاعر ومعرفة الأداء الطقسى، اكثر مما يتعلق بتكنيك الفعالية.

والشفاء الساحر فى طقس التعويذة يكمن فى حقيقة أننا نجد محنة جنون تُعالج بتمثيلية هزلية رومانسية، كل هذا فى سياق طقسى واحد. وكما رأينا فى السرد الشامانى السابق للمحنة الشخصية «لسونهو»، هناك نمط محدد للإدراك العام والتعبير عن الواقع، وهو النمط التراچيدى أو المأساوى. ففى المجتمع الكورى الشامانى، نرى الإحساس التراچيدى بالحياة معبراً عنه بصفة عامة فى مفهوم «هان» "han" أو «وونهان» "wonhan"، وهو شعور بالاستياء المعقد والحقد الدفين. وهذا الشعور الخاص عادة ما ينسب إلى أرواح الموتى الذين لقوا حتفهم فى حادثة أو لم تقم لهم شعائر جنائزية مناسبة بعد موتهم (كيندال ١٩٨١). ويميل «وونهان» إلى التراكم على مدى سنوات عديدة، ثم يجلس على مقعد غائر فى القلب. وتظل حالة «وونهان» الشعورية هذه كما هى إلى أن تُسمع وتحلل. وهكذا يحدد الشامانى الطقس الشافى وهو «وون - بورى»، ويعنى «تفسير وتحليل الحقد».

وفى حالة طقس التعويذة الخاص «بتوشيبى» نرى أن التجاور الساحر بين حياة محزنة وحوار رومانسى يُعتبر تكنيكاً قصصياً الغرض منه الخلاص من الاستياء والحزن الدفين. إن اكتمال الغرام بين المريضة و«توشيبى»، يظهر الآلام الدفينة الماضية مرة أخرى على السطح، حيث يبدأ الشفاء فى هذه اللحظة. ومن خلال «الحوار العاطفى»، يسهم هذا الغرام فى بناء الخيال الاجتماعى «لوونهام» فى الوقت الحاضر.

إن التزامل الرمزى لوونهام مع صور الأرز «الملوث» والماء «العطن» والنقود «البكماء» والفحم المحترق دونما بخار متصاعد منه، وقارب يطفو فوق البحر، والذى يُسره مراراً وتكراراً مما يعطيه قوة من خلال السوج سورى، ليوضح الطقوس الشعبية. إذ فى

الوقت الذى تعود فيه الفتاة المريضة إلى شرب الماء العادى وتناول الأرز النقى فى بيتها، يمكن هنا أن تشفى. فالنقود التى كانت بكماء من قبل تستطيع أن تتحدث وتشفيها، وأيضاً تستطيع المريضة أن تعود لعملها وتساعد فى تعليم شقيقاتها وأشقائها. إن هذه الفاعلية «لوونهام» و «ونبورى» هى أساس فعالية ونجاح طقس التعويذة. وعندما تجتاز «سونهو» طقس التعويذة، فإنه يمكن التخفيف من إحساس شعب «شيجو» بالاستياء بأسلوب رمزى يهدف إلى تأثيم النظام الاستعمارى المهيمن (الذى يعنى واقعا حقيقيا على الأقل بالنسبة لسكان الجزيرة المنشقين)، والنظام الرأسمالى عن طريق تعويذة بارودية ساخرة.

الهوامش

١ - هذه المقالة كتبت بعد دراسة ميدانية استغرقت ١٨ شهراً من ١٩٨٤، إلى ١٩٨٥ عن الشامانية وقد قدم مجلس بحوث العلوم الاجتماعية بالولايات المتحدة الدعم لهذا البحث. لوصف شامل عن هذا الموضوع ارجع إلى "Kim" ١٩٨٩.

٢ - يحيد عمل Kristeva عن كتابات ميخائيل باختين "Mikhail Bakhtin" الذى كان أول من استكشف هذا المفهوم، وبخاصة فى كتاب -"Problemes de la Poetique de Dostoiv ski"، لوزان ١٩٧٠ وفى كتاب L' oeuvre de Francois Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la renaissance جاليمار ١٩٧٠.

٣ - صور كندال "Kendall" (١٩٨٥) ظاهرةمشابهة لرقصة المسوسة أو الموجام Mugam، فى حالة الكوت Kut الشامانية فى منطقة كيونچكى دو قرب سيول. وفى هذه الرقصة لا يكون الراقص شخصاً بعينه كما في السونهو، بل الحاضرين. ورقصتهم رقصة خاطفة تتم في مرحلة معينة من مراحل أداء الشعائر عندما يتمل المشاهد روح إله من الآلهة مثل تايجمسين إلا أنها لا تستمر أياماً عديدة ليل نهار طلباً للشفاء.

قواعد اللعبة
حياة و موت الشامانية السيبيرية

بقلم :

روبيرت ن. هميون
Roberte N. Hamayon

أكثر الصور التى يثيرها مصطلح الشامانية مصدرها مجال التجربة الروحية. هذه الصور تفيض بسلسلة من الاحتمالات، الدخيلة المتنافرة ، إلى التجانس الحميم. وفى بعض الأحيان يظل دور الشامانى مقيداً بدور البطل المحزون يصارع فى عزلة الطبيعة العدائية. وفى أحيان أخرى يصبح النموذج المتخلف للصوفى أو حتى طبيب الأعصاب فى المجتمعات المعاصرة. وعلى كل تقصر هذه الصور- بدون أن تكون زائفة بالكلية- عن طريق خطأ الظاهرة الشامانية فى نطاق شخصية الشامانى، وتقيد ميدان عمله فى النفس الفردية. وهذا التقييد يظلم حقائق المجتمعات الشامانية. والأمر المفقود فى النظرة المحورية للشامانية هو الميل الضعيف الساكن الجماعى الذى يطوق التجربة الشامانية. وكل علاج يصبح مناسبة للتجديد الجماعى والبهجة. وأنشطة الشامانى فى عملية استحضار الأرواح فى اغلب الظن ما هى إلا تعبير عن الاتصال المباشر الذى أقامه مع الأرواح وعن هيمنته عليها : فواجباته هى القيام بعمل طقوسى بناء على أمر من المجتمع.

وإذا نظرنا إلى هذا الطقس من الداخل، سنجد أن اصطلاح النشاط الشامانى يهمل الخاصية الروحية للأشياء. بيد أن فكرة واحدة تخطر فى كل المجتمعات الشامانية : فكرة اللعبة أو المباراة. وبعيداً عن حقيقة أن فكرة اللعبة هى أكثر الأفكار الفطرية الواسعة

ترجمة : د. أحمد عبد الحليم عطية

الانشار المرتبطة بالنشاط الشاماني، فإنها كذلك حالة مزاجية من نوع خاص وملائم يتم بها تمييز النظرة الشامانية للعالم. ونحن سنستخدم مثال الثقافات السيبيرية لبحث هذه النظرة وسنحاول إيضاح دور فكرة اللعبة التى تقدم على أنها الباعث الأقوى لأفعال الإنسان فى هذا العالم : ففى النظرة الشامانية تبدو الحياة على أنها ثمرة تبادل بين البشر وبين العالم، وان اللعبة نفسها هى فن الاستبدال .

فى أعماق الغابات المتناثرة في أرجاء سيبريا تعيش جماعات عرقية صغيرة يعرفون باسم الصيادين، والشامانية هى مصدر افتخارهم، ولا يرجع هذا ببساطة لأن كلمة الشامانية[١]. تأتى من بين إحدى هذه الجماعات وهى التانجوس "Tangus"، بل لأن الشامانية - مثلما كانت فى سيبريا فى الماضى وسيبريا فى البيروسترويكا - باقية فى أعماق حياتهم وتفكيرهم. وبالطبع ليس بنفس الطريقة : فبينما حرم اتباع المذهب الأرثوذكسى أيام القيصرية كلاً من الطقوس والأشياء التعبدية، قام النظام السوفيتى بتتبع الشامانيين فى بادئ الأمر ثم اتباعهم ثم معتقداتهم. ومن هنا فرضت عقيدتان منفصلتان نفسيهما على الفطرة الشامانية للعالم. بيد أن مبادئهم المطلقة عن الخير والشر لم تهيمن على النسبية المطلقة للنظرة الشامانية : إدراك الاستبدال والتعاقب وتظل قوى الطبيعة وأرواح الموتى تساوى الكثير لدى هذه المجتمعات اكثر من مجموعة من المثل المختلفة.

وتقليدياً يُرى الشامانى على أنه تجسيد لمجتمعه، فهو لا يستطيع تولى مهامه بدون مشاركة المجتمع، طالما أنه يتصرف باسمه. وبطريقة مساوية تعتمد الأشياء الكاملة التى لا غناء عنها لنشاطه الطقوسى على موافقة المجتمع. فعلاج مرض بالنسبة للشامانى لا يمثل إلا واحداً من بين الاضطرابات التى يعالجها، كالعثور على سكين مفقود، والتوسط فى خلافات زوجية، وتهدئة روح تائهة لإنسان ميت تريد الثأر. وأكثر من ذلك فهو قادر على إحداث هذه الاضطرابات مثلما هو قادر على علاجها : ويخشاه الناس مثلما يعتبرونه ضرورياً. وفوق كل ذلك ينظر إلى هذه الأنشطة على أنها وظائف ثانوية - ثانوية إلى درجة أن كل عملية الإحياء تتضمن نظاماً أساسياً. ولذلك فإن المهام التى يؤديها كمتخصص فى علاج الاضطراب ليست هى القاعدة الاساسية التى ترتكز عليها المكانة الااجتماعية للشامانى(وبالمناسبة هذه العلامات هى الأنشطة الوحيدة التى يأخذ الأجر

عليها). هذه المهام ثانوية على أية حال بالنسبة للمهمة الوحيدة للشاماني. التي هي إقامة أحد الطقوس المنتظمة التي تؤثر في المجتمع كله «ألا وهو جلب الحظ» للموسم ولعام مقبل. وهذا يعني عادة أن الحظ في الصيد، عندما يكون الصيد الوسيلة الرئيسية للعيش. وبعيداً عن الصيد فالحظ يعني مناحي أخرى في الحياة، والتي تتوقف على المصادفة ولها أهمية حيوية في المجتمع: ألاّ يكون ثمة وباء، ولا كوارث طبيعية، ولا ثمة فقد مدقع، أو جدب. والمشاركة في هذا النوع من الطقوس فرض عين. إلا أن هذا لا يعني أن الحظ سيأتي لا محالة، بل الأحرى أنه بدون هذه الطقوس يكون سوء الحظ أكيداً.

أما في سيبريا اليوم، فعندما يحتفل الناس بمجيء الصيف بالرقصة الدائرية - اليد في اليد والأرجل تضرب الأرض ويغنون جماعات - بينما على بعد خطوات يتصارع شباب الرأس بالرأس، فإن هذا يتم بشعور من تنفيذ المقصد الأساسي للطقوس أي طرد سوء الحظ للشهور القادمة. والدعاية الملحدة التي لم تفلح في تحريم هذه الألعاب (هكذا تسمى في أنحاء سيبريا)، حاولت رغم ذلك تحييد قوتها الروحية. فقد سلبتهم السلطات بالكامل من العنصر الطقوسي الذي أحاط بأنشطة الشامانية (مثلما احاطت الشاماني نفسه) وألحقتهم بالاحتفالات الملحدة. أما اللازمة المتكررة للمجد، والدفاع، والرخاء للاتحاد السوفيتي فقد ألحقت بالأغاني التي صاحبت الألعاب، وفي نفس التوقيت فالمسرح، والسيرك، والرياضيات، تم تطويرها لتحل محل الإحساس بالتسلية واللهو التي تتم من خلال الممارسات الشامانية. وعلى أية حال فالناس الذين يلعبون هذه الألعاب الآن يؤكدون أنه من الممكن الحصول على الشامانية بدون الشاماني. فهم بإبقائهم على العلاقة المتجانسة مع الطبيعة المحيطة، يأملون في التعبير عن عمق ثقافتهم وإظهار ولائهم لشعبهم.

ولإبراز الارتباط بين هذه الألعاب والشامانية، فمن الضروري أولاً الرجوع إلى النظام الذي أسسه التركيب التقليدي لهذه المجتمعات. أما الطقوس المنهجية التي تشكل الألعاب فهي تبلور - كما سيظهر بعد - الأوجه المتباعدة المتداخلة فيما بينها ووظائف الشامانية. وأيضاً بدراسة الألعاب فإن، أصداء الطقوس الأخرى التي تحدث في العالم مثل الاحتفالات، والمباريات، والرياضات .. إلخ سوف يمكن التعرف عليها وإدراكها، وبنفس الطريقة التي ربطت فيها دراسة المعالجات المختلفة للأمراض العقلية الشامانية بالطب النفسي، فإن دراسة هذه الألعاب قد تخدم في مساعدتنا في جعل الشامانية أقل غرابة لنا، وتقريب اشكالها البدائية إلينا.

التبادل الودى مع طبيعة العالم الغيبى

إن النظرة الكلية الشامانية للصياد السيبيرى تقوم على اعتقاد أن الموجودات الطبيعية (كصيد السمك) التى يعتمد عليها البشر فى التغذية تنشطها الأرواح. فالحركة والنشاط للحيوانات كأرواح البشر لأجسامهم. فروح الحيوان مثل الروح الإنسانية تنشط الجسم وتمده بقوة الحياة. وهكذا فمن الضرورى التحرك فى إطار الأرواح للسيطرة على الحيوانات (أى التحرك فى اطار العالم الغيبى المسيطر على العالم الطبيعى). ولنيل الحظ فى الصيد أو الفوز فى اللعبة يجب أن يكون الشامانى قادراً على انتزاع بعضاً من قوة الحياة لدى الحيوانات والتى يسمح بالحصول على لحومها. ولعمل هذا يقوم الشامانى بدور العقل الموجه «للأسر» بما يوازى دور الصياد وبنفس الأهمية : والقوة والحيوية لا غنى عنها لروح الإنسان مثل اللحم لجسده، فهى جزء من الحظ فى أنها الأسر الحقيقى الذى يقوم به الصياد.

وعلى أية حال هذا الأخذ المزدوج لن يحدث بدون حصانة، لأن الأخذ(مع الأرواح مثل الناس) ممكن فقط فى إطار تبادل مع شىء أعطى فى مقابل شىء، وإلا كانت سرقة خاضعة للاسترداد. وهكذا ثمة تبادل بالنسبة للصياد بين عالم البشر من جانب وبين الحيوانات والأرواح من جانب آخر. وهذا التبادل يتم التعبير عنه كما يلى : فكما أن البشر يعيشون بالقوة الحيوية ولحوم الحيوانات، فإن أرواح الحيوانات تستهلك جسد الإنسان وقوته الروحية. وحقيقة أن البشر يفقدون حيويتهم على مدار السنين وفى النهاية يموتون، هى جزء من نظام طبيعى للأشياء. فالمرض والموت ليس شكلاً من أشكال دفع الحساب للأرواح على الغذاء المُعطى وحسب، بل شرطا لظهور الغذاء لمنفعة الأجيال[٢] القادمة. قصارى القول تعتمد حياة كلا العالمين على تبادل دائم ومتصاعد. فالعالمان فى نفس الوقت شريك وفريسة كل منهما للآخر.

إن وظيفة الشامانى هى إدارة عملية التبادل كلها. فوظيفته تأسيس القواعد حتى يضمن لها المسار الصحيح (الأخذ ثم دفع الثمن)، وتأكيد دوام الشركاء الذين يتم التبادل بينهم. وهى وظيفة تتمشى بطريقة رمزية وعلى مستوى الجماعة - مع حقيقة تقع على عاتق عضويها : التبادل بين أحدهما و الآخر، وإعادة انتاج نفسه. ولهذا السبب يمكن

إدراك الوظيفة على مستويات مختلفة فى مجتمعات مختلفة تكميلية وثانوية كذلك. ويمكن إضافتها للمجتمع نفسه (كما فى مجتمع سيبيريا اليوم). ولو كان جزئياً فقط، أو إلى الشامانى (كما فى مجتمع سيبيريا التقليدى)، أو حتى يمكن (كما فى المجتمعات الأكثر سكاناً وكثافة وتعقيداً فى أجزاء أخرى من العالم) تقسيمها فيما بين خاصيات متعددة.

تضارب ، تناوب ، وتكافؤ
كيف تؤدى اللعبة

إن التبادل بين العالمين يحدث تضارباً عاماً. فالصياد يعرف أن الأرواح التى على هيئة فريسة تمنح الحياة وحتماً ستستردها يوماً ما. فهى ليست صالحة ولا سيئة بطبيعتها، لكنها يجب أن تكون صالحة أو سيئة بدورها حتى يستطيع الجنس البشرى أن يعمر جيلاً بعد جيل. وهكذا فإن العالم الخارق الذى يخلقونه غير متفوق. بل إن هذه الأرواح شريكة للإنسان وتقف على قدم المساواة معه . فالعالم الخارق مبجل، ولكنه غير معبود أو غير متوسل إليه.

والشامانى كذلك متناقض طالما يجب عليه بعد الأخذ الأولى بقوة الحيوان الحيوية، أن يعطى المقابل فى شكل قوة الإنسان الحيوية، وإذا لم يفعل فلن يستطيع أن يعتمد عليها ثانية. ورغم أنه يؤكد على حياة المجتمع البشرى ككل، فإنما يفعل ذلك على حساب حياة البعض[٣] من أعضائه. ولهذا السبب يرجع الظن فى مقدرته على الإيذاء والمساعدة فى نفس الوقت. وإيذاءه (مثل خيره) غير ثابت، ولكنه ضرورى كما أنه منضبط. فتفويض الشامانى – والذى يعهد به إليه مصحوباً بطقس الحصول على الحظ– مقيد بعام واحد فقط أو حتى للموسم الجارى، فإذا كانت الخسائر متوسطة، فإنه يتم استبداله فى الموسم المقبل، بل إن الشامانى الذى يكلف المجتمع أرواحاً كثيرة قد يحكم عليه بالموت.

وكقاعدة عامة وفى إطار الطقوس، يستخدم الشامانى نفسه كمثال لضرورة العطاء : فمع نهاية كل عملية استحضار الأرواح يتظاهر بموته. وبوجه شاحب ينهار ولا يحرك ساكناً مفترشاً على بساط يرمز للعالم الآخر، حيث تستبد به الأرواح فى أوقات فراغها كما لو كان فريسة استسلمت لنهمهم. هذه اللحظة التى تمثل رحلته فى العالم الغيبى، سجلها

بعض المؤلفين كنشوة إغمائية. وهى حلقة اجبارية فى مسلسل الطقوس، وتجسد دائرة التبادل بكاملها، وبدونها لن يسدد الدين، مما يشكل تهديداً لأمن المجتمع، وعملية استسلامه كضحية تبدو كذلك مفيدة لسمعة الشامانى، طالما أنه يشك فى قدرته على جعل الآخرين يدفعون الكثير. وفى واقع الأمر يعتقد أن عملية استسلامه كفريسة يعرض حياته للخطر حقاً. وحقيقة إقدامه على هذه المخاطرة يدعم ثقة المشاهدين فيه، فبالرغم من ألمهم، فمن واجبهم الآن مساعدته ليستجمع قواه، ومساعدته على النهوض واستعادة صوته ونشاطه. ويجب عليه حينئذ أن يسرد لهم تقلبات رحلته ويعلن عليهم حجم الأضحية الموعودة، وكذلك الخسائر المنتظرة فى المقابل(٤).

وهكذا فلن يكون ثمة بديل للتعويض(٥) البشرى الذى يطلبه الشريك الغيبى الذى يعد مطلب طاعته مطلبا مطلقا. وعلى أية حال، فمبدأ التبادل فى ذاته لا يستبعد إمكانية نشدان فائدة بالطريقة التى يتم بها تطبيق التبادل. والواقع أن الحالة التى يتم تصور التبادل فيها تقوم أيضاً على ايقاع الحياة والموت، وهذا الإيقاع ينطوى على فترة فتور بين العطاء والأخذ. وإدخار احتياطى من الوقت فى دائرة التبادل يمكن بالنسبة لواجب الطاعة استخدامه كمماثل لترك مساحة لقدر معين من الخدعة. إن فن التبادل هو أخذ ما أمكن وقتما أمكن، ورد أقل ما يمكن فى آخر لحظة ممكنة. وهذا يرجع لكلا الشريكين ليعمل كل ما بوسعه للقيام بالدورين المتبادلين للصياد والفريسة(٦). والشامانى البارع هو الذى يجلب الحظ الحسن ويؤخر الحظ السيىء ألا وهو الموت. وهذه الصورة تثير أفكارا شعبية معينة هنا وهناك فى أنحاء العالم تتعلق بالحظ : فالإنسان يجب أن يعرف كيف يكسب الحظ وكيف يستحوذ عليه، لأن الحظ باستمرار يهدد بالانقلاب ويتحتم دائماً إن عاجلاً أو آجلاً أن يسدد الدين، لذا يجب أن يعرف الإنسان كيف يؤدى اللعبة جيداً.

إن دوام التبادل يستلزم حركة من الشريكين، كلا من الإنسان والحيوان، وعلى الأحياء الذين ينجبونهم وعلى الأموات حتى تعود أرواحهم للدوران بطريقة طبيعية لتؤكد بعثهم من خلال خلفائهم. إن أساس هذا الإنتاج هو إعادة انتفاع الأرواح بأعضائها - سواء أكانت فى قلب مجموعة أو جنس - على امتداد الأجيال. فهذه مهام منتظمة شرعها المجتمع كله فى أثناء طقس جماعى هائل يتم فيه تقليدياً تنصيب الشامانى القائد. هذا الطقس يستلزم فى أغلب الأحيان مهاما ثانوية أخرى له وللشامانيين الآخرين، وقد يستدعى

طقوسا إضافية استثنائية. على سبيل المثال يجب إيجاد علاج لروح خطرة هائمة بلا خلف، ومثبطة لعدم قدرتها على استعادة ميلادها. فمثل هذه الروح تسعى للانتقام من الأحياء إما بأسر روح أخرى أو بأخذ مكانها ، والأمراض العصبية والعقلية يُعتقد بأنها تحدث بهذه الطريقة[٧]. والمفروض فى الشامانى أن يعالج حالات الاكتئاب وفقدان الشهية، والعقم أو السلوك غير الاجتماعى، واللامبالاة للحياة أو الإنجاب. بل قد يستدعى الشامانى للمساعدة فى حالة ولادة متعثرة، أو أن يراقب طفولة طفل.

خلاصة القول ان أى شىء من شأنه إعاقة الإنجاب يعوق الوظيفة الصحيحة لعملية التبادل مع عالم الغيب المغذى. والنشاط الشامانى ذاته يعتمد فى جزء منه على التبادل. وهذا ما يربط العلاج بأنشطة الشامانى الأخرى.

التجديد الطقسى للحياة

«تجديد الحياة» هو الاسم المشهور الذى يسمى به الطقس الجماعى الموسمى المذكور آنفاً، والذى من خلاله وطبقاً للتقاليد يتحصل الشامانى على الحظ لموسم الصيد. وهذا الطقس يؤكد بكامله التبادل بين البشرية والعالم الغيبى المغذى. كما انه يؤكد المؤسسة التى تحكم عملية التبادل : تحالف يعبر عنه جذرياً التزاوج الرمزى بين الشامانى وابنة الروح التى تقدم الفريسة. وحق الشامانى فى التداخل بطريقة مشروعة فى العالم الغيبى تقوم على حقيقة أنه يذهب إلى هناك كزوج وليس كسارق. فزوجته الخرافية كما يقال اختارته لصفاته الرجولية[٨]. ويعتقد أنها قد ظهرت له فى حلم وطلبت فى مقابل عقوبة الإعدام أن يتزوجها. وهى فى المقابل تعده أن تنصبه شامانيا وتساعده فى مهامه رغم أنها قد تعاقبه أو تهجره إذا ما فقد رجولته. وفى عام سيئ كانت هذه هى المناظرة التى يطرحها المجتمع قدماً إذا ما قرر خلع حقه فى أداء الطقس للعام المقبل، آملين بدلاً من ذلك فى وضع ثقتهم فى المجاز المهمة لشامانى آخر يعتبر اكثر قدرة وأوفر حظاً. وهكذا فإن الزواج الذى يتم فى أثناء الطقس لا يتضمن تنصيباً دائماً للشامانى. إنما يؤكد الزواج فقط فى أثناء الفترة التى يُعقد فيها الطقس بمساعدة الزوجة الخرافية ومنح المجتمع استخدام وسائل تجارته - الطبلة والأشياء الأخرى الكمالية .

وبإحكام التحالف مع العالم الخرافى، يقوم الطقس بتحريك آلية التبادل ذاته والذى على أساسه يقوم التحالف وابتدائه (سواء كان ذلك التماساً للحظ ووعود الفريسة أو القوة الحيوية) هو الاستحواذ فى صورة صيد. والطقس لا يتقيد بوضع التبادل موضع التنفيذ: فالدائرة تحمل لنهايتها فى شخص الشامانى الذى يكون فى مستهلها العامل المساعد ثم الضحية. وخلال شعائر مصاحبة - كالاحتفال بذكرى الأموات وترابط الشباب - يؤكد أيضاً دوامها.

وباختصار ، يبين الطقس فى آن واحد شرعية، وغرض، ووظيفة دور الشامانى. فهى تدمج حركية الشعائر المتواترة (المفترض أنها تعمل فقط بحقيقة تنفيذها) وإمكانية إقامة الطقوس الاستثنائية (المفترض أن تعتمد لفاعليتها على نوعية تنفيذها)، وهذا الدمج يوضح سبب أن النتيجة المتوقعة للطقس تصاغ دائماً فى نتائج سلبية : فرغم أن أداء الطقس لا يضمن فاعليتها، فعدم تنفيذها سيأتى بسوء الطالع وعدم القدرة على التغلب عليه. فالشعيرة لا تكتمل فقط فى شكلها بل فى أهدافها كذلك، طالما أنها تؤكد استمرارية المجتمع هكذا والبيئة التى يعتمد عليها. والخطر الذى يمثله سوء الطالع فى حالة عدم التنفيذ خطر كلى أيضاً. فسوء الطالع يتمثل فى الفقر المدقع، والمرض، والهزيمة على أيدى المجتمعات الأخرى.

الألعاب :

الرقص والتصارع فى سبيل الحياة فى مواجهة الموت

من بين مكونات هذا النوع من الطقوس ثمة شعيرة أخرى مستمرة بشكل ملحوظ، فمهما كان اسم الشعيرة وشكلها ومهما كان تطورها عبر الزمن واختلافها من مجموعة عرقية لأخرى. هذه الشعيرة تصاحب بانتظام اسم «الألعاب». هذه الألعاب التى ينفذها الشخص العادى تتبع نفس المبادئ وتستفيد من نفس الرموز مثل السلوك الطقسى للشامانى رغم أن طريقة لعبها تختلف.

فسلوك الشامانى الطقسى يتحدد بالوضع الذى يُعتقد أنه يتمتع به فى العالم الغيبى أى الزوج، ونوع النشاط الذى ينفذه هناك كصياد. وبما أنه مجبر على أن يوائم نفسه مع

الطبيعة الحيوانية لزوجته (مُتخيل فى شكل غزالة أو ظبية، حيوانات فريسة بلا منازع)، فهو يقوم بدور الذكر لنفس النوعين. وهذا هو أساس تطبعه بالسلوك الحيوانى[٩] فى أثناء عملية تحضير الأرواح. وبارتدائه فرو غزال وبفروع الشجر معقودة بشعر رأسه، فهو يخور ويجأر ويقفز مثل ذكر الحيوان ساعياً لتعقب المنافسين حتى يتمكن من تزوج الأنثى. والحيوانية عنده تصل مداها فى شكل انفجار ثورة وارتداد رأسه للخلف. هكذا برجولته يطابق نفسه مع الحيوان، ومثل الحيوان ينتهى كفريسة عندما يعرض نفسه كضحية لقانون التبادل. يقول البشر ان الشامانى الجيد مثل الفحل ذكرا قويا، وهو عدو لمنافس صعب المنال للصياد ليتعقبه ويعرف كيف يقاتل حتى الموت دفاعاً عن عشيرته. فى لغات سيبيريا يرتبط اصطلاح العمل الشامانى بالقوة الجنسية والزوجية لمعظم النوع المحتفى به فى هذا المقام كالحيوانات القرنية الثديية والطيور الداجنة. ومعظم المصطلحات تشتق كلمات تدل على أنشطة نزوية : إما النزو (الوثب) بكل معنى الكلمة، أو أحد أنواع السلوك العدوانية المصاحبة له : كالقفز، والوطء، أو اهتزاز الرأس أو القرن[١٠] - معظم هذه الكلمات قد تعنى أيضاً فى معناها العام «يلعب». هذه المصطلحات توضح الرجولة المزدوجة المطلوبة من الشامانى التى تؤكد دوام ودفاع مجتمعه.

وبالنسبة للألعاب اللادينية : يمكن جمعها فى صنفين، ونموذجهما الرقص والمصارعة، النوع الأول يشمل ألعابا هزلية ذات إيحاءات جنسية، ويتم التعبير عنها فى معظمها فى شكل رقص. والخطوات الرئيسية تسمى «الهرولة» أو القفز، مثل خطوات الشامانى تماماً، فعند تحضير الأرواح يقلد الغزال فى وثبه. تتميز الرقصات بحركات الأذرع مثل الأجنحة، وتأرجح الركبة، والثبات فيها محاكاة لطيور كبيرة فى استعراض زواجى. ومحاكاة الحيوان موجودة كذلك على حذ سواء فى الأغانى التى تصاحب أو تعقب الرقصات. ويتم هذا عن طريق حركة الأصوات التى تستدعى النداءات المتزاوجة لهذه الأنواع، أو فى نفس محتوى الأغانى (هيا نهرول هرولة الأيل، هيا نهرول هرولة الغزال). ومعظم هذه الرقصات تنظم فى شكل مدارات تغنى قسمة بين الرجال والنساء ويتم تبادل القفشات خلالها. وكذلك هناك ألعاب أخرى من هذا النوع يلعبها فريقان (على سبيل المثال لعبة الحلقة «الخاتم» حيث يمرر خاتم من أعضاء فريق لفريق اخر، وأساس اللعبة بالنسبة للفريق المستحوذ على الخاتم هو الاحتفاظ بشخصية حامله مجهولة حيث يحاول الفريق الآخر التخمين، ويتم تقسيم

الفريقين بطول خطوط التوزيع الزواجي). وفى النهاية ثمة سلسلة متكاملة من السلوك: فكاهات، ومضايقات، ومنافسات ماجنة يقصد بها الإضحاك والمغازلة. وهذه التبادلات تحدث بين مجموعات متحالفة ينغمسون فى الاستثارة والمغازلة بنفس الحماس. وهذه الأفعال تعد بين الكبار مجرد تسلية أما بالنسبة للمراهقين فإن هذه التبادلات قد تتحول إلى مغامرة للعاشقين.

مثل هذه المجتمعات تعتبر الرقص اجباريا فى أثناء هذا النوع من الطقوس. وطبقاً للتقاليد، فإن من واجب الشامانى أن يتأكد من أن كل شخص قد أبلى بلاءً حسناً. وأول واجبات الشامانى إلزام كل فرد من أفراد الجماعة قرع الطبول. هذا القرع يبدأ فى نفس اللحظة التى يتم فيها الإحياء الطقسى للطبلة (الذى يحدثه حضور الزوجة الخرافية)[11]. ولابد أن تظل الطبلة التى تم القرع عليها فى التو تعمل طوال الليل. فلا يستطيع الشامانى قرعها إلا بعد أن يقرعها الرجل العادى ثم تصبح من حقه. وبقرع الطبلة عليه أن يمنع ايقاع الرقص من التراخى. فهو سيضرب على جلد خامل بعصاه أو أن يمطر راقصا متراخيا بضربات ليجبره على النهوض. فهو يعلم أنه إذا سمح للإحتفال أن يفتر سيحكم عليه بأنه شامانى سيئ. وبالنسبة لأيامنا حالياً فى الاحتفالات اللادينية حيث لا زال الرقص التقليدى (خاصة عند الزفاف) كل شخص ينتظر أن يحث من بجواره على الاستمرار.

كل واحد يأكل ويضحك كثيراً أيضاً. إلا أن الاحتفال اكثر من مجرد ضرورة غذائية. ففى المقام الأول هو دليل على فعاية الطقس الموسمى (أو السنوى). وهو كذلك الخلفية التى تربط مهام العمل اليومى المنفصل فى تجمع غذائى عام. وفوق كل ذلك هو المكان الذى يتم فيه إعادة توزيع الثروة بين الأحياء (كل فرد يأخذ بحسب وضعه) والمشاركة بين الاحياء والأموات، وتغذيتها فى الوقت المناسب بالعطاءات المطروحة لمنفعتها، وبذلك تتمكن أزواج الأموات حينئذ من مواصلة الدوران الضرورى ليمنحهم عودة الميلاد. هذه العطاءات التى هى العنصر الفعال فى عملية إحياء ذكرى الأموات، أصبحت الآن التعبير الوحيد عنها.

وبالنسبة للضحك : فهو أكثر من مجرد الأثر المتجمع لعملية الرقص والمرح، بل هو الجو الشهوانى. فى نوع من أنواع الطقس الإلزامى كذلك، رغم عدم ادراكه أو تشكله على هذا

النحو. على أية حال، إذا فشل الطقس يكون الحزن والحاجة للروح، هما الملومان جزئياً في سوء الحظ الذى يتبع. والضحك دليل على أن الشخص يرقص جيداً (ولذلك فإن هذا الشخص لديه القدرات المطلوبة لعملية الإنجاب)، وبهذه الطريقة يصبح الضحك علامة للفعالية المتوقعة من الطقس[١٢]. والضحك فى ذاته يحمل قيمة رمزية كما أشار «باختين» "Bakhtin" فيما يتعلق بالاحتفالات الترفيهية التى كانت تجرى بفرنسا فى العصور الوسطى. أما فى سيبيريا، يُعتقد أن الضحك له أثر إيجابى فى عملية التبادل بين العوالم، فكلما ضحك الإنسان اكثر زاد توازن الجانب السلبى فى عملية التبادل أكثر. والفكاهات، والألعاب، والقصص الفكاهية تصاحب عملية إحياء ذكرى الأموات (كما يصاحب الضحك العلاج الشامانى)، كما لو أن كل شىء مرتب ليمهد لاستمرار عملية التبادل. وكذلك كما لو أن كل شىء مرتب حتى يتيح لتجربة المباشرة لسلسلة الأفكار وارتباطها بمبادئ عملية التبادل (وهى نسبية أفكار الحظ الحسن والسئ، والثروة والفقر، والتبادل بين فكرتى الحياة والموت، وتعاقب الاجيال والمواسم)، وبحقيقة أن كل فرد منا معه من الوسائل ما يجعل عملية التبادل أكثر قبولاً لديه أو لديها.

النوع الثانى من اللعبة ذا اتجاه تنافسى. فهو فى الاساس مباراة مصارعة بين الرجال، واحداً واحداً، والجبهة للجبهة تماماً مثل غزالين بريين وثورين وديكين. واصطلاح الصراع الحيوانى الذى يركز على فكرة نطح الخصم يستخدم أيضاً. والمواجهة نفسها غالباً ما يسبقها ويتبعها حركات الرأس والأذرع والأرجل، فى تقليد لطيور مثل الصقور والنسور. والمنتصرون فى الجولة الأولى يتلاقيان فى الجولة الثانية وهكذا، ويأخذ عدد المتنافسين فى التناقص مع كل مباراة. والفائز النهائى يستحوذ على مجد اللحظة والشهرة والنساء. ومنذ نعومة الأظفار يتدرب الصغار على المصارعة، ولا يهم كم فرد ضعيف أو مقدر له أن يخسر جولته الأولى فى المباراة. صحيح أن الفوز أمر مهم - ففكرة التنافس تتطلب ذلك - ولكن ليس هذا هو الهدف الأول. والتهرب من هذه المواجهات السنوية يكون اعترافاً بعجز الفرد على أن يصبح وهو شاب رجلاً مستقلاً، وإذا فعل ذلك يستبعد الشخص من شبكة التحالفات المنسوجة داخل النسيج الاجتماعى. وهذه النظرة تفسر - فى التمرين كما فى التنافس - لماذا يجب ألا يكون المنافس أحد افراد العائلة أو فردا خارج المجموعة العرقية، بل يجب أن يكون حليفاً متمكناً بما أن المصارعة تمثل شكلاً لحياة عضو مستقل

من المجتمع. وهذه النظرة تجعلنا نفهم كذلك كيف يصبح التصارع علامة من علامات انتماء الفرد للجماعة العرقية، مثلما هو شعار للشعور الذى يصاحبه.

فإذا ما واكب هذان النوعان من الألعاب طرفى الرجولة الشامانية - بتقليد نفس النوع الحيوانى واستخدام نفس الاصطلاح - ستعرض الالعاب نفسها رغم ذلك على أنها اساليب جديدة. أما سلوك الشامانى من ناحية أخرى يبدو سلساً. وانه لمن الأهمية بمكان انه بينما يمكن كتابة أغان وألحان ورقصات الرجل العادى وتجميع حركات المصارعة، فإن نكات وصيحات الشامانى تتحدى محاولات التدوين. فالشامانى يفعل ما يشاء بوحى اللحظة. وسلوكه قد يكون مليئاً بالعناصر النمطية، إلا أنه يتفادى الانتظام الرتيب، فهو يكافح فى أن يكون له سمته الخاصة به، ويكيف نفسه للحظة الحاضرة ويرفض أن يصنف. ومحاكاة السلوك الحيوانى تختلف فى كلتا الحالتين. فالشامانى متهم بالتزاوج والتصارع مع حيوانات خيالية، واللعبة غير بارعة لوجود الحيوانات مع البشر.

وإذا ضرب مثل لنفس المبادئ فى الحالتين فإنها تمثل فى حس تكميلى وليس متطابقاً. وأفعال الشامانى تحدث تقابلاً بين شريكى التبادل الحيوى. والألعاب تمثل هذين العالمين فى شكل متواز مبينية لأحد الشريكين صورة الأخرى. وبإعطاء دليل لنفس الحيوية فى الانجاب ونفس العاطفة للدفاع عن النفس مثل الحيوانات الذين يقلدونهم، فإن البشر يجبرون الحيوانات - عبر اضفاء طقوس بشرية - على تصنيف نماذج الإنجاب والعدوان الخاصة بهم، (وبالطبع لكى يناسب بطريقة أفضل حاجات الاستهلاك الآدمى). ومن هنا فإن الالعاب لا تجسد مبدأ التبادل هكذا (وهذا دور الشامانى)، بل تجسدها من ناحية الدوام والتبعية للشريكين اللذين وضعا فى مرآة واحدة. وطبيعتها كلعبة تحتفظ باحتياطى النشاط الإنسانى الذى يميز التمثيل الشامانى للتبادل واحترام قواعد اللعبة لا يمنع من تأدية مباراة جيدة. والأداء الجيد ينبئ عن عام أفضل قادم. وهكذا ففى الألعاب كما فى الطقوس الشامانية قد أضيف أساس نوعى يتوقف على الحظ إلى الاساس الآلى المنظم.

ومن وجهة نظر شريكى عملية التبادل الدائمة بين العالمين، فإن لهذه الألعاب - التى هى جزء فقط من طقس تجديد الحياة - نفس الأثر النهائى كما للطقس نفسه : فهى تؤكد تمام عملية التبادل، حتى وان لم تضف عليها الواقعين مباشرة. وهى صالحة للمجتمع ككل مثلما هى صالحة لأفراده كل على حدة. وثمة واجب مزدوج للمساهمة فى الطقس : كواجب

تجاه المجتمع وكضرورة شخصية.

هذا النمط من النهاية التامة يفسر المصير الذى ينتظر ألعابا مشابهة فى كل من المجتمع السيبيرى وعبر العالم. وبوجه عام هذه الأنماط من اللعب قد أغضى الطرف عنها. فمجرد ذكرها بطريقة عابرة بوصفها على أنها ليست إلا طقسا إجباريا قد أوجز عند التحليل إلى مجرد اكمال للاحتفال، أو نحّاها المفسرون جانباً من اجل العناصر الطقسية الأخرى التى أصبحت فى النهاية عند المقارنة المكانية والزمانية ذات أهمية ثانوية. ومن حتمل أن الأنثروجرافيا قد تأثرت بالادانة العامة لهذه الضروب من الالعاب من قبل كنيسة المسيحية وسائر السلطات المركزية الأخرى، والذين وصموا هذه الألعاب بأنها بذيئة حشية. أو ليس الهدف الحقيقى للكنائس هو تكذيب تصور العالم الغيبى فى مشاركة بادل مع الإنسانية- وهو تصور معاد لتصورهم القائم على السمو الإلهى والخضوع بشرى ؟.

وبمهاجمتها فى سيبيريا على أنها عيد وثنى من القساوسة الأرثوذوكس، عُوملت لالعاب فيما بعد من جانب النظام الشيوعى على أنها من أطلال الماضى، بيد أن الألعاب صمدت على الرغم من أنها جُردت من حضور الشامانى وجردت من محتواها الدينى بكامله. ورغم أنها اختصرت فى بعض الحالات إلى احتفال شبابى، وفى حالات آخرى إلى حدث رياضى تنافسى، فقد قاومت الالعاب رغم ذلك بنجاح كل المحاولات الحقيقية لاستبدالها. فقد أصبحت الألعاب فى الواقع بين جموع الشعوب السيبيرية اليوم أساس المهرجانات السنوية التى تختص بالهوية المحلية والعرقية وحتى القومية. وفى جمهورية منغوليا المجاورة، يطلق على الاحتفال القومى «الأيام الرجالية الثلاثة»، ومن بين الألعاب الثلاث : المصارعة، والقوس، والسهم، وسباق الخيل - تستحوذ المصارعة على معظم جوائز إلى حد كبير.

جانب واحد فقط للألعاب يبدو أنه غير منفصل عن اغرائها الدائم طوال السنة وغير منفصل أيضاً عن تلك القيم والسلوكيات التى تصاحب مرادفاتها المعاصرة. وما نتحدث عنه هو الحالة التى ترتبط فيها كل الوظائف، أى الطريقة التى تتقاطع فيها كل الأبعاد المماثلة عند تنفيذها، وفى هذه الحالة يتبين أنها مقيدة بضرورة داخلية. وأنه لحقيقى أنه فى الألعاب كما فى الممارسة الشامانية - رغم أنها تتقدم من الاتجاه المضاد - توجد ثمة رابطة ضرورية تربط دوام التبادل من ناحية بإعادة انتاج طرفيها، ومن الناحية الأخرى تربط

بين أفراد الجماعة والمجتمع.

وهذا يفسر سبب أن الطقوس مؤثرة داخل الجماعة مثلما هي مفيدة لهويتها بالنسبة للعالم الخارجي. وربما كانت الألعاب الأوليمبية الحديثة مرتبطة بنفس المنطق بالألعاب في اليونان القديمة، فهناك، بينما كانت المنافسات بين المدن تضفي عليها الصبغة الطقوسية، اعتقد أيضاً أن الالعاب تثير خصوبة ورخاء كل مدينة على حدة.

ونفس اسم «اللعبة» (والتى تشعر كل مجتمع مركزى بالضيق) ربما كان ذا أهمية فى تاريخ القطوس التى تقوم بها. فعدد كبر من المجتمعات حدث ان استخدمت فى مناسبات مصطلحات تماثل الكلمات التى نحن بصددها «اللعبة» "Game" «ويلعب» "Play"(١٣)، فمن ناحية فإن المصطلحات تحدد الطقوس الجماعية المنتظمة (أو جزءا من الطقوس) التى تهدف – من بين أشياء أخرى – لاستثارة الخصوبة والرخاء، ومن الناحية الأخرى تستخدم فى طقوس ثانوية لإحياء ذكرى الأموات أو حتى استخدام مكونات النشاط الشامانى. إنه لهذا النوع من الألعاب تصاغ فى حركة الـ "Friaili"، فهم ينغمسون فى هذه الألعاب فى قفزات ومصارعات، وهدفهم هو تعزيز المحصول (چنز بورج ١٩٨٠)، و «اللعبة» جزء كذلك من الاصطلاح الذى استعملته المجتمعات الانديزية En-disia فى معاركها الموسمية الطقوسية (مولنى فيورافانتى ١٩٨٨) و«اللعب» هو اسم عمل الأرواح الشامانية فى كوريا والحلقة المركزية فى العلاج الطقسى تسمى جعل أرواح الموتى «تلعب» (كيم ١٩٨٩). وفى كل هذه المصطلحات ثمة نقطة التقاء لكوكبة من الأفكار تغطى كلا المعنيين الإسعادى والتنافسى، اللذين اسقط عليهما الضوء فيما يتعلق بالألعاب السيبيرية.

وبالإضافة إلى ذلك فنفس مصطلح «اللعبة» يكفى لتمييز عمل مثل الطقس إلى حد أنه يتضمن أيضاً فكرة التمثيل، أى أن العمل المجز رمزياً (يلعب أى يمثل "كما لو")، ولذلك فإنه يختلف عن المرادف الكلى الحقيقى رغم أن له أساسا(١٤). وهذا قد يساعد فى تفسير كيف ان هذه الألعاب الوثنية، اشتقت قيمتها كطقوس وفعاليتها الرمزية : وحتى أيامنا هذه ففى أوقات القحط والجفاف يصعد شباب الهول المنتمية للتلال المحلية ليتلاقوا ويتصارعوا أملاً فى هطول المطر.

والأكثر أهمية فإن أهم مبدأ فى عملية التبادل كما فهمتها من الشامانية، يتلخص فى

فكرة «اللعبة» إذا تصورناها مجردة. ففيها لتأكيد التوظيف الحقيقى للعالم يقوم البشر بدور الشريك - فى الحقيقة شريك حاسم - للقوى الرمزية المؤسسة «للعبة» وعن طريق احتياجهم للعمل فى عملية ادراك واجبهم («مقدرتهم لعمل شيء من هذا الموقف) فإن البشر هم أسياد اللعبة وقد يكونون الفائزين. وربما كان هذا ما تلمح إليه المجتمعات السيبيرية عندما يخطون فاصلاً بين مجتمعهم الشامانى وبين المجتمعات القائمة على اساس اعتقاد الهى مثل المجتمعات الروسية. وبما ان السلوك الشامانى متناقض مع هدف العقيدة فهو يكمن فى الاقتراب من الآخر كشريك يأمل الإنسان فى التبادل معه، والتفاوض معه، بل واللعب معه، وبما أنه متكيف ومستعد دائماً، فالموقف الشامانى يحتمل أن يكون مدمراً أيضاً.

الهوامش

١ - ذكر القس الروسى آفاكوم "Avvakum" هذه الكلمة لأول مرة، والذى نفى إلى سيبيريا فى نهاية القرن السابع عشر، وقد رأى فى هذا المصطلح منافسة دينية فى هذا الفرد الذى يقوم بطقوس الشامانى والذى يتميز سلوكه بالغرابة التامة.

٢ - يفسر هذا القول العادة التى لا زالت تمارس فى هذه المجتمعات ألا وهى الموت الاختيارى. وأحسن وضع لموت الصياد هو اختفاؤه وحيداً فى الغابة بلا عودة، فطالما أن أحفاده قد بلغوا السن التى يمكنهم فيها الصيد لأنفسهم، فلن يخرج أحد للبحث عنه. وبنفس الطريقة فإن الفريسة لن تنقذ من الغرق، حيث أنه يعتقد أن موته بسبب تشوق الروح التى تمده بالقوت.

٣ - إن ما يطلق عليه سحر الشامانى هو نتيجة لهذه الضرورة.

٤ - فى هذا الوقت يطالب الشامانى أيضاً بالتنبؤ بين سيموتون ومتى. وكعامل مساعد فى العرافة يستخدم رمحاً، يصوبه نحو هدف، ويبنى تنبؤاته على مسار الرمح.

٥ - يسرى الاعتقاد فى مجتمع الطاى المجاور لهم وهم شعب رعوى، أن الأضحية من الحيوان يقدمها الفلاح لأرواح أجداده وهى بديل عن البشر، ولهذا السبب فى الأساس فإن علاقتهم بالعالم الغيبى لا تعد تبادلاً عكسياً.

٦ - لقد استمدت صورة الشامانى الخطر والبطولة تنبع من أنها عمل فنى واستغلال الحاجة إلى استخدام كل من الحياة والإغواء، ولكن على أن تظل فى حدود قواعد التبادل، مما يعد دليلاً على الصبغة البشرية لهذه السلطة وأهمية ما يتمتع به الفرد من سحر خاص، وكذا التنافس القائم بين الشامانى وكذلك تمثل أسس اخفاق الشامانى فى توطيد نظام يمكن اختراق العقائد السماوية.

٧ - يسترضى الشامانى الروح التواقة للانتقام عن طريق خدمة لها طابع شخصى، والتى تدفع الشخص القلق الموجود على قيد الحياة لأن يتداوى، وهدف هذه الخدمة أن يحافظ للروح التى ليس لها خلف بصلة مع الأرواح الأخرى، وأحد اجراءات هذه العملية هو اتاحة الفرصة للشخص المتوفى أن يتناسل فى العالم الآخر عن طريق زواج طقسى بين صورة المتوفى وصورة أعزب متوف من الجنس الآخر. وهذا الطقس يعتقد فى صحته بعض أجزاء أخرى من آسيا مثل كوريا وتايوان.

٨ - فى واقع الأمر فإنال صياد الشامانى دائماً رجل، الذى يعرض طلبات الشامانية المرأة. وفى محيط الصيد كان دورهم يقتصر على دور المستبصر، وهو نظير لدور المساعدة الذى تقوم به المرأة فى الحياة اليومية. وطلبها للسلطة يأتى من استدعاء أحد الأرواح الميتة. ووفقاً

لعقيدة شعبية، فإن حب روح حيوان ضار للمرأة، والاستجابة لهذا الحب سوف يؤدى إلى موتها. ومن وجهة النظر التحليلية، فإن اضفاء الصبغة الأنثوية على واجبات الشامانى سوف يقلب معنى التحالف مع العالم الغيبى، ذلك لأن مجتمعات سيبيريا لكونها مجتمعات صيادين، تعتبر الشامانى كمستحوذ وحيث ينظر إلى المرأة كموضوع للتبادل فى شئون الزواج. فالمجتمعات ترفض تعريف شاماناتهم بألقاب أنثوية. وباختصار فإن رفض إضفاء صفة الأنوثة على الشامانى راجع إلى رفض الخضوع فى مواجهة العالم الغيبى، وهذا لا يمنع الشامانى حال إجراء الطقس أن يقوم بدور قطبى التحالف فى التبادل، أولاً كآخذ منها وكسلبى يمنح حيويته ورجولته الأرواح : وهكذا يلعب دور الصياد والفريسة، الفحل والمهرة، وهذا ما يعد رمزاً لمجموع العلاقات، وهذا ما يجعل من طقوس الشامانى طقوساً يمكن إعادتها، إلا أن أيدولوچيتها تتطلب التركيز على الأخذ، ولا تعطى الأولوية لموضوع التبادل.

٩ - إن مفهوم الكائن الغيبى يقدم إيضاحاً لكل من وحشية الشامانى وهو يؤدى الشعيرة، وأيضاً كل السلوك الذى يطلق عليه بعض المؤلفين «مرض البداية» (الهروب فى الغابة، الصمت المطبق، رفض أكل اللحوم)، والتى تظهر فى المراهقة وتضع الشامانى داخل مهمته : وهذا السلوك يعد تعبيراً عن محاولة المحب للإغواء فى شكل تقليد لحيوان برى. وحيث يعطى سن البلوغ الحق للجميع لكى يحبوا (على الأرض وكذا فى العالم الغيبى)، فكل فرد فى المجتمع له أولها الحق أن يؤدى طقس الشامانى دون إطار عام لأداء الشعيرة،ودون ضابط من المجتمع بتقليد سلوك الحيوان الذى يقارب الجنون، وعلى النقيض فلكى تكون شامانياً، يعهد إليه بأداء وجابات ذات اهتمام جماعى فلابد من الترحال والزواج فى العالم الغيبى، الذى يمكنه وحده تحقيق انسجام المجتمع ويمكن التعبير عنه فى إطار طقسى. والجنون الظاهرى الذى يبدو أحياناً فى أثناء تأدية الشامانى لطقوسه، لا يمكن خلطه بالحالة المرضية. فالمريض لا يصلح بحكم صفته أن يصبح شامانياً، إلا أنه يمكن أيضاً أن يستشار للمشاركة فى طقوس الشامانى.

١٠ - E. Lot-Falck، ١٩٧٧. ليس هذا هو كل ما فى الأمر. ففى بداية جلسة تحضير الأرواح، يفترض أن يقوم الشامانى بدور ثانوى ألا وهو جمع شطرى العمل فى واحد : دور الأرواح المساعدة. فكما يفعل أخ الزوجة للصياد فى الحياة اليومية تقوم الأرواح بمساعدته فى الصيد فى العالم الغيبى : فهو يحاكى خواص الأنواع الأخرى، مثل الغراب الجيفى الذى يرمز للفريسة، وآكلات اللحوم والجوارح التى يمسك بها، فهو يلبس بعض متعلقاتهم بما فيها الريش، والمنقار، والأسنان .. إلخ.

١١ - يُعتقد أن الطبلة تعد رمزاً لزوجة الشامانى، وهذا مرجعه إلى المعاملة الطقسية المتكررة للطبلة كما لو كانت زوجته. وهى بالمثل يمكن أن تعد رمزاً على الثنائية الحيوانية للشامانى، والتى تسمح له بأن يقوم بدور الزوج فى العالم الغيبى، والطبلة (وعادة ما يصحبها عصا القرع عليها) تعبر بمعنى من المعانى عن مدى تماسك الزوجين الشامانيين.

١٢ - يعتقد كذلك أن أرواح الحيوانات تضحك كمقدمة لاصطناع الضحك. والقدرة على إضحاك الحيوانات هى مادة الكثير من القصص التى يحكيها الصيادون فى أثناء المراقبة المسلحة، والتى لابد فيها أن تكون القصص غريبة وماجنة حتى يمكن للأنواع المضادة أن تضحك وتحب.

١٣ - فى هذا الحسبان لابد من أن نذكر أن الكلمة الإنجليزية "Game" تعطى كلا المعنيين «لعب» و«مباراة» وبالإضافة لذلك يمكن أن يكون معناها فريسة، والتى تتطابق تماماً مع استعمال الشامانى لها.

١٤ - إن هذا المنظور الرمزى هو ما أتاح لنا أن ندع جانباً التساؤلات حول الحالة السوية للشامانى أو الحالة المرضية، وكذا التأثير التام للمخدرات على سلوكه، وسواء أكان الشامانى مخدراً أو مجنوناً فإن ذلك لا يغير بأية حال مغزى سلوكه والذى يعد تعبيراً عن الدور الذى حدده النظام الرمزى.

إحياء طقوس الرقص الشامانى بين السكان الهنود فى أمريكا الشمالية

بقلم :

ولفجانج ج. جيليك

Wolfgang G. Jilek

عبرت موجات متلاحقة من المهاجرين فى العصر الحجرى القديم مضيق أرض بيرنج من سيبريا إلى أمريكا الشمالية بين أعوام ٨٠,٠٠٠ و ٧,٠٠٠ قبل الميلاد، حاملين معهم الطقوس الشامانية لتسخير القوى الخارقة للطبيعة لخدمتهم. وظل هذا الوضع قائماً حتى اقتحام البيض منذ ٤٠٠ سنة مضت، للرقعة التى يشغلها السكان الأصليون لأمريكا الشمالية. وحيثما سادت المبادئ السياسية والدينية والإقتصادية الأوربية، أصبحت المؤسسات الشامانية موضع نكُر. وأصبح عمل الشامانى فى نظر الحكومة والسلطات الكنسية من قبيل الشعوذة والدجل أو عملاً من أعمال الشيطان. وقد ذهب بعض مشاهير الخبراء فى الطب النفسى والإثنولوجيا إلى تصوير الشامانى حتى وقت قريب على أنه شخص مخبول، تتيح له حضارته البدائية أن يجعل من اعتلال النفس فضيلة ومزية، وهى مغالطة وضعية أوربية الطابع يرجع أصلها إلى سوء التأويل الغربى للتصرفات المعروفة التى تظهر أثناء الطقوس الشامانية والتى تنطوى على «حالات الوعى المتغيرة». وقد اتخذت إجراءات قانونية لقمع الاحتفالات الشامانية فى الولايات المتحدة الأمريكية، خاصة عقب حركة «رقصة الأرواح»[1]. هذه الحركة الشامانية الملهمة التى ترجع أصولها إلى «رقصة النبى» لدى شعوب شمال غرب الباسيفيكى (سباير Spier ١٩٣٥)، أدت إلى نشاط احتفالى محموم بين الكثير من قبائل السكان الأصليين لإحياء مقدسات ثقافتهم

الوطنية. بلغ ذروته فى ثورة السيوكس Sioux عام ١٨٩٠ التى انتهت بمأساة «الركبة الجريحة» (انظر مونى Mooney ١٨٩٦). وكانت رقصة الأرواح قد جرمت عام ١٨٧١ فى مقاطعة واشنطون بأمر من مسئول الشئون الهندية. وفى كندا فان القانون المعارض لإقامة مهرجان الشتاء لدى بعض الهنود الحمر وكذلك رقصة التامانوس (الثالث من مجموعة تشريعات كندا عام ١٨٨٤) قد صدر لحظر عيد تبادل الهدايا التقليدى (بوتلاتش، تشينوك Chinook)، و احتفال الروح الممارسة (تومانوس، كويتشان Cowichan) فى كولومبيا البريطانية، وإلى أن ألغى هذا القانون فى عام ١٩٥١، ظل يستخدم كأداة لإبطال أية طقوس خاصة بأهل البلاد قد تثير شكوك المفوض الهندى المحلى للحكومة أو أى مسئول رسمى فى الكنيسة أو التعليم. وكان بعض الشامانيين وممارسى الطقوس يقومون بهذه الاحتفالات فى السر. وقد شهدت أمريكا الشمالية بعثاً للثقافات الأصلية لأهل البلاد بتأثير التغييرات العنيفة التى حلت بالقيم الحضارية الغربية فى فترة انحسار موجة الاستعمار على مستوى العالم كله فى الخمسينات والستينات.

وفى هذه الفترة تغيرت صورة الشامانى فى نظر الغرب من صورة «الطبيب الساحر المجنون» إلى صورة المعالج النفسى الحكيم المتوافق ثقافياً (انظر چيليك Jilek ١٩٧١). وظلت بعض الممارسات الشامانية القليلة الباقية تلعب دوراً رائداً فى إحياء الرقصات الشعائرية، التى تقدم فى هذا المقال كأنشطة جمعية رئيسية لها مظاهرها الشامانية، والتى لم تزل تمارس فى أمريكا الشمالية حتى يومنا هذا. وأكثر الرقصات التى احتفظت بطابعها الشامانى هى رقصة الروح فى منطقة ساليش. ويمكن الرجوع إلى تحليل هامايون Hamayon (١٩٩٠) المتميز عن الشامانية السيبيرية، من أجل الوقوف على التطابق الواضح بينها وبين احتفال روح الساليشى الذى يقام فى الوقت الحاضر. لقد كانت الشعائر السرية التقليدية الخاصة باستحضار الأرواح الحارسة التى كان يمارسها من قبل شباب الساليش فى نطاق المجمّع الشامل للأرواح الحارسة لسكان أمريكا الأصليين (انظر بنيدكت Benedict) (١٩٢٣)، عبارة عن مجهود عنيف يمارس على مر السنين من أجل اكتساب عون أرواح خارقة تضاف إلى قوى الفرد العادية.. بما فى ذلك القوة الشامانية إذا ما نشدت على الوجه الصحيح، ولم يعد استحضار الأرواح خفية فى الغابة أو على الشاطئ الآن ممكناً «بعد ما لوث الرجل الأبيض الطبيعة وأقلقها». ولذا أدمجت طقوس استحضار الأرواح الفردية فى عملية الترسيم الجماعية الخاصة برقصة الروح الساليشية المعاصرة. وعلى أية حال فإن الأرواح التى تستمد منها القوى فى عملية الترسيم أو التلقين تُمت إلى التقاليد الساليشية، وتكافئ الأرواح المساعدة أو التلقين لدى

الشامانى السيبيرى (هامايون ١٩٩٠، صفحات ٤٣١ - ٤٣٤). وكمثلها تماماً، فإن الأرواح الحارسة الساليشية تمثل عادة فى شكل حيوان، ويشار إليها غالباً الآن «بحيوان القوة». وهى أيضاً قد اكتسبت شكلاً مادياً متمثلاً فى لباس وأدوات المبتدئ التى يتلقاها من المتكفل برعايته كرمز للميلاد الجديد فى أثناء احتفال التلقين، والتى تماثل عملية «الحياة المتجددة» عند الشامانى السيبيرى (انظر هامايون ١٩٩٠، ص ٤٥٦). والاتصال المبدئى بالقوى الروحية يؤدى عادة إلى «مرض الروح» وهو نوع من التكرار المرضى أو القولبة وإن لم يكن حالة مرضية، وهو شبيه تماماً «لمرض الترسيم» عند الشامانى السيبيرى (انظر هامايون ١٩٩٠، صفحات ٤٣٩ - ٤٤١). والقوة التى تمنحها أرواح الساليش الحارسة تعتبر ذات فائدة بالغة، بمثل ما تعتبر فى ذات الوقت نقطة ضعف محتملة بل وحتى ضرراً على من يحظى برعايتها، ويتوقف ذلك على مدى محافظة الشخص مع شريكه الذى ينتمى لعالم الخوارق على عهده معها، كما فى حالة «عقد» الشامان السيبيرى مع شريكه الذى ينتمى لعالم الخوارق، هذه العلاقة تستوجب الامتثال لقواعد صارمة ولتحريمات قاسية لمراسم الاحتفال. وهى ينظر اليها الآن على أنها الجهد المتواصل لمن يمارس رقصة الروح باحترام «القواعد والأصول الهندية» طوال الحياة.

والملامح المميزة لشعائر وممارسات التلقين الشامانية موجودة فى رقصة الشمس التى عادت إلى الحياة مرة أخرى عند قبائل السهول والبرارى. ويكون التركيز فى احتفالات رقصة الشمس على اكتساب القوى الخارقة من خلال طقوس شاقة ومعقدة من أجل رفاهية الفرد وبالتالى رفاهية رابطة مجتمعه . واليوم يرى فيها العديد من شباب سكان أمريكا الشمالية الأصليين مثالية للحفاظ على ثقافتهم الأصلية، إذ أنها تحتفظ بمظاهر كثيرة من جلسات تحضير الأرواح الشامانية متمثلة فى التنفيس العاطفى الجمعى - الذى تم اقراره اجتماعياً - للمشاركين تحت حفز حسى حاد يثيره ايقاع الطبل، والغناء، والصفير.

رقصة الروح عند الساليش

فى منطقة ساحل الساليش شمال غرب الباسفيك تُوحّد التركيبة الاجتماعية الحضارية لسكان أمريكا الشمالية الأصليين الخاصة بالروح الحارسة، ما بين تطلع المراهق الهندى الأحمر من قبائل البلاتو Plateau إلى مساندة من قوى خارقة تلازمه طوال العمر، وما بين عملية التلقين السرى لدى الهنود الكواكيوتل Kwakiutel الذين يبحثون عن الروح الحارسة كعلامة على النبالة أو الارستقراطية من خلال عرض درامى جماعى ممسرح. وفى ثقافة ساحل الساليش التقليدية فإن مراسم الدخول فى رقصة الروح يُنظر إليها على أنها

اختبار ضروري، وتأكيد جمعي على امتلاك الفرد للقوى الروحية، أما المرض الروحي فهو حالة مقصورة على مواسم معينة وذات دلالة بعينها ، ويمكن التعرف عليها على أساس أعراض مرضية نمطية ، تؤدى حتماً إلى شعائر رقصة الروح، ولقد تغير شكل هذه الأحفال منذ أن أعيد إحياء تقاليدها فى الستينات (انظر چيليك Gilek ١٩٧٤). ولم يعد الهدف من احفال (مراسم) الدخول تقتصر على إتاحة الدخول فى هذه الأحفال الطقسية عن طريق التماس شفاء طقسي من حالة تكريسية تشبه المرض، وإنما لمعالجة أعراض باثولوچية (مرضية) وسلوك يُنظر إليه علي أنه ناجم من الآثار السلبية التي نجمت عن اقتحام الرجل الأبيض للمجتمع الهندو أمريكى. وينظر ممارسو الشعائر بين هنود الساليش الآن إلى مواطنيهم، الذين يقاسون من أعراض احباطية مزمنة، بسبب السلوك العدائى للمجتمع والاستغراق في الخمور والمخدرات، علي أنهم مهيأون للرقص الطقسى. وتُفهم الشعائر المعاصرة على أنها عملية مداواة تقوم علي اساس الاسطورة العلاجية التي تقول بموت المبتدئ ثم بعثه عائداً إلي مرحلة الاعتمارية الطفولية كى يحرز قوة روحية ينمو معها إلى وجود اكثر صحة وعافية. بعد أن وجد هوية هندو أمريكية جديدة اكتسبت شرعيتها من طقس لاطلاق الاسماء. وتُرى الذات القديمة للمبتدئ (المرشح) - التى بَعُدت عن الثقافة الهندو أمريكية كذات آثمة ومريضة أُزهقت بشكل رمزى، بواسطة ممارس الشعيرة في أول فصول دراما الشعيرة.

ويظل العضو الجديد لمدة أربعة أيام على الأقل ملازماً لمكان الاحتفال، خاضعاً لنظام قاس من عدم الحركة، والصوم، والامتناع عن شرب الماء. وفى حراسة ورعاية ما يطلقون عليه اسم جليس الطفل، ويظل العضو الجديد أو العضوة الجديدة بلا حراك كطفل لا حول له ولا قوة فى مكان مظلم مغلق، يتفصد عرقاً تحت غطاء سميك، ويستمع إلى غناء شعائرى موزون وأصوات طبول.ويتم التخلى عن الشخصية القديمة بإخضاع الشعيرة تحت ايحاءات مناسبة لضغوط نفسية وفسيولوجية وتعريض العضو لنظام صارم من الحرمان الحسى الذى تعقبه اثارة حسية. ويبدو أن دقات الطبول وإيقاعاتها الرتيبة تعتبر عاملاً هاماً فى تغيير حالات الوعى أثناء الشعيرة، وهى تسهل الدخول الشعائرى فى حالة الغيبوبة مع رؤية حُلمية للروح الحارسة يحوز منها الفرد قوته الروحية مع نهاية فترة الانعزال، وهكذا فإن سعى الفرد التقليدى إلى القوة الروحية بما فى ذلك القوة الشامانية قد تم استيعابه فى الشعيرة المعاصرة أو فى تلك المغامرة الجماعية، وبعد أن يجد الفرد المبتدئ «أغنية الروح، فإنه، وقد اكتسى بأردية هنود الساليش التقليدية، ينعم بشعور من حُمِل إلى آفاق بعيدة بواسطة القوة الجديدة التى اكتسبها. ويتم حفز الراقص الجديد

فى مكان الاحتفال بواسطة الدق على عشرات الطبول، والنقر بواسطة حوافر الغزلان وغناء وتصفيق الجموع المحتشدة حوله. ومن أجل إعادة توليف الشخصية الجديدة تتجمع التدريبات البدنية الشاقة وشعائر التلقين المكثفة «لتقوية بدن وروح الراقص الجديد».

واليوم، فإن الميلاد الجديد لأى فرد له موقعه فى سياق البعث الهندو أمريكى الجديد. وفى طقوس رقصة الروح، لا يحظى المواطن الشاب بقوة روحية فردية عن طريق إعادة ميلاده «كهندى حقيقى وأصيل فحسب»، إنما هو أيضاً يتغلب على المرض وعلى السلوك المعيب الذى جاء نتيجة لتعرضه لحضارة غريبة عنه. لقد عادت أسماء «الأسلاف العظام» الهندو أمريكيين إلى الحياة مرة أخرى عند احتفال «إطلاق الأسماء»، وأمام الملأ من المشاهدين والسامعين.

وتمد الاحتفالات الروحية التى بدأ إحياؤها من جديد الراقصين وإلى حد ما الأقارب والأهل الذين يساعدون فيها ويشاهدونها، برنامج سنوى شتوى للعلاج، لا يتماثل فى مداه ولا فى استمراره مع مجتمع كندا الأوربى (انظر چيلك ١٩٨٢). ومن نوفمبر إلى إبريل من كل عام ينغمس المشاركون فى مغامرة علاجية معقدة. إن التجربة المكتسبة من خلال الشعيرة تساعد المشارك على الدخول مرة أخرى فى حالات الوعى المتغيرة دون إعداد طقسى مسبق، وهم فى هذه الحالة من النشوة يشعرون بعودة جديدة للروح وراحة بدنية ونشوة عاطفية هائلة فى حضور مشاهدين متحمسين ومندمجين معهم تماماً. وطوال موسم الاحتفال، يتم هذا التفريغ العاطفى فى أى تجمع من تجمعات رقص الروح. إن تأثير انفراج التوترات من خلال الغناء والرقص يشبه تأثير البكاء. وينقل المشاعر فى صيغة طقسية ومعروفة إلى المتعاطفين، يتعلم الراقص كيف يتجاوب معهم ويسيطر عليهم. ويعتبر التمثيل الدرامى أحد الملامح الواضحة فى أداء الراقص خلال رقصة الروح. وكلما عاود الراقص تمثيل دوره ازداد امتلاكه للروح الجديدة، أى الدخول إلى حالة تشبه الغيبوبة لكى يشعر ويستعرض قوته الروحية التى تم اكتسابها فى حالات الوعى المتغيرة التى حدثت خلال مراحل الشعيرة، وتجد روح الراقص تعبيراتها الدرامية فى خطوات الرقص وايقاع الطبل، والحركات، وتعبيرات الوجه والإيماءات في الخطوات المتسللة، ثم القفزات العنيفة «لمحارب» يجأر بالصياح أو فى الهرولة المترنحة «للدبة الأم» المكتنزة بالشحم واللحم وهى تبكى بحرقة ناعية جراءها المفقودة، أو فى «السحلية الأب» يسفح الدمع على ذريته التى تم افتراسها، أو «الحوت الهائل» الذى يبتلع السمك الصغير. وهنا يصبح تصميم رقصة الروح بمثابة علاج سيكولوچى، عن طريق ارتباطها بنوع من أنواع التفريغ والتنفيس فى محيط مناسب. فاحتفالات رقصة الروح السنوية تمد المشاركين فيها

بالمساندة، والحماية، والرضا، والحفز، ويتم التأكيد على تضامن الجماعة فى الخطب التى تلقى فى هذه التجمعات الاحتفالية. وربما كان أهم مظاهر العلاج الجماعى لهذه الاحتفالات، هو تحول المشاركين من التركيز على ذواتهم الشخصية واهتماماتهم ومشاغلهم الخاصة، إلى اهتمامات ومشاغل الجماعة من أجل الوصول لهدف جماعى شامل.

وقد أبرزت التحليلات البنيوية الطبيعة الشامانية الأصيلة فى احتفالات رقصة الروح عند الساليش (چيليك وچيليك Jilek & Jilek - Aall، ١٩٨٢).

إن رقصة الروح عند الساليش، بفكرة الموت والميلاد الجديد المسيطرة عليها، تتضمن رحلة المبتدئ فى مجال التعبد إلى أرض الموتى. وتبدأ الرحلة عندما «يجلد حتى الموت». ولا تعود هى أو هو كلية إلى دنيا الأحياء قبل التوصل لأغنية الروح. إن رحلة المبتدئ – مثل رحلة الشامانى فى احتفال قوارب الروح الساليشية التى هجرت الآن – تكتنفها أخطار كثيرة، على الرغم من حمايته خلال الرحلة بواسطة «الجليس» و«الزى الرسمى» والعكاز، وبهذا العكاز يجدّف المبتدئ «ضد التيار من أجل الحياة» بنفس الطريقة التى كان يجدّف بها المبحر إلى المناطق غير المأهولة فى احتفال قوارب الروح، وعلى المبتدئ أن يُسرع وأن يقاوم إغراء الطعام بالرغم من عذاب الجوع، لأن الأسطورة تقول إن من يقبل الطعام فى أرض الموتى سيظل مقيداً إليها إلى الأبد. وراقصو رقصة الروح المتمرسون الناضون يحيون هذه الرحلة التقليدية عند أى احتفال لرقصة الروح، عندما يرقصون حول قاعة الاحتفالات، التى عادة ما تكون فى اتجاه الشرق – الغرب «شاخصة إلى أرض الموتى ومتوجهة نحوها». ورغم أنهم يضعون عصابة على أعينهم، إلا أنهم يشقون طريقهم عبر العقبات مثلهم فى ذلك مثل رحلة الشامانى للعالم الآخر. ويجب أن يحترس الراقص لرقصة الروح من التعثر والوقوع لأن فى ذلك دلالة على المرض، مثله فى ذلك ما كان يعتقده الشامان من عدم الوقوع فى أثناء احتفال الزوارق القديم.

رقصة الشمس

ببداية عام ١٧٠٠ وفى سهول ألجونكوين بدأت رقصة الشمس، وانتقلت عبر كل قبائل السهول، وفى أوائل أعوام ١٨٠٠ أصبحت احتفالاً وطنياً لهذه المنطقة، متضمنة شعائر جماعية مركبة مرتبطة بموضوعات أسطورية تدور حول الحرب وصيد حيوان البيسون.

وتضم رقصة الشمس عدداً كبيراً من المشاركين : راقصين، ومغنين، وقارعى طبول، ومشاهدين، ويظل الرجال يرقصون لمدة ثلاثة أو أربعة أيام وليال، صائمين، عطاش،

مرهقين، ممزقين ومعذبين فى طلبهم للقوة والتوفيق فى شئون الحرب والصيد، وعندما تم التغلب على مقاومة الهنود الأمريكين لإعلان المستقبل عن طريق تعاظم القوة العسكرية للمجتمع المتسيّد، وعندما لم يصبح هناك حيوانات بيسون يمكن صيدها، فقدت رقصة الشمس القومية وظيفتها، وفى عام ١٨٨١ صدر قانون بمنع رقصة الشمس بين قبائل السيوكس على يد سلطات محمية باين ريدج فى داكوتا الجنوبية، وأخيراً انتهت الجهود اليائسة لصد زحف البيض باللجوء إلى الوسائل الخارقة المتمثلة فى عقيدة رقصة الشبح بالقمع الدموى لثورة السيوكس عام ١٨٩٠.

وفى تلك الأعوام، حول شامانيو قبائل الشوشون (ريح النهر) فى ولاية وايومنج تركيز رقصة الشمس على أمور الحرب والصيد إلى أمور معالجة الأمراض ومحاربة البؤس الاجتماعى، عندما صدرت التعليمات لرئيسهم عن طريق رؤية رآها فى المنام، ويوضح ذلك الوظيفة المعدلة لتغيير حالات الوعى المتغيرة عند الشامانيين. وهكذا فإن إخفاق شعائر رقصة الشبح، التى ترمى إلى تغير شامل فى النظام المسرف فى فرديته، والتى أدت بقادة هذه الشعائر فى مجتمع الشوشون إلى تغيير احتفالات رقصة الشمس، إلى أداة علاجية من أجل مداواة الصحة ومشكلات اجتماعية أخرى إنما كان نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لغزو البيض لأراضيهم.

وكرد فعل لمنع هذه الشعيرة، تطورت رقصة الشمس إلى حركة ضيقة النطاق تهدف إلى إحداث تغير شامل فى الأفراد. وبدأت الحركة عصر إحياء جديد فى أواخر الخمسينات ومنتصف الستينات، و ازدهرت كحركة دينية رئيسية بين القبائل الأصلية فى أمريكا وذلك فى ولايات وايومنج، وإيداهو، ويوتاه، وكلورادو، وأصبحت أكثر قوة وتماسكاً من الكنيسة الأمريكية الوطنية «البيوتزم»[٣]. بل وجذبت الكثيرين من أعضائها. وتدوم رقصة الشمس المعاصرة (انظر Jorgensen، ١٩٧٢) ثلاثة أيام وليال. وإلى جانب الراقصين تضم فرقاً من المغنين قارعى الطبول، ومشاهدين كثيرين يشجعون الراقصين ويعززونهم. ولا يقوم رؤساء رقصة الشمس من الشامانيين بتخطيط وتدبير الاحتفالات فقط، بل أيضاً يدربون الأعضاء الجدد. ويقوم شامانيو الأوت بتفسير أحلام الأعضاء وتقديم النصح لهم على أساسها. وفى شهور الشتاء والخريف، ينشغل راقصاو ومغنو رقصة الشمس فى الاستعدادات. وينشغل الكثير من المؤيدين أيضا فى الاستعدادات لهذه الحفلات التى يشارك فيها ضيوف كثيرون قادمون من محميات أخرى والذين تقدم لهم الهدايا فى آخر الاحتفالات. ويتلقى المبتدئون من هنود الشوشون والأوت تعليماتهم من رئيسهم بالرقص على الأقل مرتين فى كل من الاحتفالات الإثنتى عشرة التى تقام،

وذلك حتى يكتسب تدريجياً وبمرور الأعوام قوة خارقة، وليتعلم كيفية الحفاظ على كل جرعات القوة قبل أن يبدأ فى البحث عن المزيد منها، وأن يمارس حذراً كبيراً فى استخدام القوى الخارقة. ولابد أن يمتنع الراقصون عن تعاطى الكحوليات، ويتلقون تحذيرات من مواقعة النساء فى فترة ما قبل الزواج أو الإسراف فى المعاشرة الزوجية إن تزوجوا، لأن قوتهم تستدعى خصوبة فوق عادية. وتحث بعض التعليمات الأخرى المشاركين فى رقصة الشمس أن يعملوا لصالح ذويهم، وأن يتميزوا بالكرم، والعطف، واحترام كبار السن. وفى أثناء الاحتفالات، يحث الشامانيون الراقصين والجمهور على الإبقاء والحفاظ على «التقاليد الهندية» ولما كانوا ينددون بمادية المجتمع الأبيض، فقد كانوا يصغرون من شأن مصادر قوته مقارنة بالقوى الخارقة التى تقدمها «القوى الهندية».

ومرة أخرى أعيد إحياء رقصة الشمس بين السيوكس فى أوائل الستينات (Nurge، ١٩٦٦). وعادت ببضعة مئات من المشاركين وجمهور غفير من المشاهدين يتجمعون فى محمية باين ريدج فى داكوتا الجنوبية فى أغسطس من كل عام. ويقسم بعض الراقصين الأيمان المقدسة على الرقص بجلود تملؤها الحفر فى كل احتفال سنوى. وبعد التطهر فى وجر العرق ثم مروره بأنبوب السلام، يدخل الراقص الحلبة فى مجموعة على رأسها رجل يمسك فى يده جمجمة جاموسة، وتحت إشراف قائد رقصة الشمس، وهو الشامانى المدير الذى يحدد مسار إجراء الطقوس، وبمصاحبة الترانيم المنغمة ودقات الطبول، يرقص الراقصون وهم ينفخون فى ناياتهم المصنوعة من عظام النسورأربع مرات فى كل اتجاه. من الاتجاهات الأربعة ماضين نحو القائد الذى يتوسط المكان ثم متراجعين عنه على التوالى، ويقيد الذين كرسوا أنفسهم إلى الصارى الأوسط بسوط جلدى يُدخل قائد الرقص طرفه فى جراح صدرالراقص.

وقد يستمر الراقصون وهم ممسكون بعصا الحماية التى تنتهى بإحدى الرايات، فى أداء رقصاتهم لمدة ساعة ونصف الساعة قبل أن «تتغير طبيعتهم البشرية».

وتركز عقيدة رقصة الشمس على اكتساب القوى الخارقة (جورجنسن ١٩٧٢). والقوة من أجل صحة الفرد والمجتمع، ومن أجل تخفيف المعاناة والحرمان، أو لمقاومة التأثيرات الشريرة. وعلى أساس التحليل المقارن يمكن أن نحدد هذا بأنه قوة شامانية وأن نقرر بأن لرقصة الشمس نفس سمات شعيرة التلقين الشامانية : التعليمات التى تتم عن طريق رؤى الأحلام، الرعاية والتعاليم التى يقوم بها الشامانى، امتحان المبتدئ بالصوم والعطش والألم والحرمان، وأخيراً التوسل من أجل الحصول على رؤية شخصية فى الرقصة النهائية. ودخول الراقص الباحث عن الرؤية والكشف فى حالة شعورية مغايرة، تصاحبه وتعينه قرعات

طبول مكثفة ذات إيقاع وترددات عالية ٣,٣ إلى ٣,٧ ضربة فى الثانية الواحدة وتكرار المنبه هنا يؤثر على ذهن الفرد، كما يحدث فى رسام المخ الكهربائى، ويقوده إلى حالة مغايرة من حالات الوعى عن طريق منبهات صوتية مرتبطة بمثيرات سيكلوچية أخرى، ويبدو ذلك واضحاً فى كل من رقصة الشمس ورقصة الروح عند الساليش (چيلك ١٩٨٩). ففى رقصة الشمس، يقوم بتشجيع الراقص الذى يبغى الحصول على الرؤية بعض الراقصين الآخرين الذين ينفخون أراغيلهم، بينما النساء فى صفوف المشاهدين يقرعن الصولجانات المصنوعة من خشب الصفصاف والرجال يطلقون صيحات كصيحات الحرب. ويركز المشاركون من غير الراقصين على العمل كوسيط للقوة التى يريد الراقص أن يكتسبها. وبعد الرقص الحماسى على ايقاع سريع لمدة ساعة أو أكثر، يصل الراقص أخيراً إلى الرؤية أو الكشف ، وتتملكه قوة تهزه من الصميم، ترفعه من أقدامه ، ثم تلقى به على الأرض بلا حراك بارداً كالحجر فى أثناء رحلة روحه، التى تماثل رحلة الشامانى، إلى العالم الآخر. ويحمله زملاؤه إلى المكان المخصص ويغطونه، موجهين رأسه ناحية الصارى المنصوب فى المركز. ويماثل هذا الصارى المنصوب فى وسط «أرض العطش» أو طوق رقصة الشمس، الشجرة الجرداء، التى هى مصدر القوة، كما أنها الوسيط الذى تتوجه من خلاله القوة الخارقة. هذه توازناً رمزياً بالماء، إلا أنها مستمدة من أشعة الشمس فى النهار، ومن ضوء القمر والنار المقدسة فى الليل. ويوضع «عش الماء» فى شكل حزمة من عيدان الصفصاف على الصارى، بينما يثبت تحتها رأس حيوان البيسون أو نسر محنط. وكلاهما مانحان للقوة التى تنساب من خلالهما أيضاً أما المذبح المصنوع من الطمى على قاعدة الصارى فهو يمثل الأرض المانحة للحياة. وعلى الطريقة السنسكريتية، يمكن أن يطلق على صارى رقصة الشمس اسم «يسوع» أو «الصليب» وشعائر التطبيب عند الشامانية تمثل جزءاً من احتفالات رقصة الشمس، فيؤتى بالمرضى إلى مكان العلاج بجوار الصارى الأوسط حيث يشخص قائد رقصة الشمس أو الراقص الأول المرض ويعالجهم فرادى، بينما يسدد المنشدون والمشاهدون أبصارهم على المريض وهم يرددون أناشيد وابتهالات تساعده أو تساعدها على استلهام قوة الشفاء. وفى ختام موسم رقصة الشمس، فإن البركات النهائية التى يمنحها الشامانيون موضع الاحترام تضفى الشرعية على القوة التى حصل عليها الراقون فى أثناء الاحتفالات. وتختتم الشعائر باقتسام الراقصين للماء المقدس، الذى باركه «مانح المياه».

ويمكن تعريف الوظيفة السيكو - اجتماعية لرقصة الشمس المعاصرة على وجه العموم، بأنها وسيلة لتحقيق السعادة العاطفية والروحية والاحساس بالمسئولية واحترام الذات

عندما يصعب على السكان الوطنيين تحقيق ذلك فى مجتمع أمريكا الشمالية.

شعيرة الرقص كعلاج لهنود أمريكا الشمالية المعاصرين

جرى عاليه شرح الجوانب الفردية والجماعية ذات المغزى لإحياء شعيرة احتفالات الرقص بين سكان أمريكا الأصليين. ويمكن تلخيصها فى أنها تساعد على ازدهار القوة الشخصية وعلى التماسك والالتحام الجماعى، وبهذا تساعد المشاركين على التغلب على الإحباطات العدائية، التى وصفها المؤلف لأول مرة فى عام ١٩٧٢ على أنها حالة ضارة بالصحة ومؤذية، و عادة ما توجد بين شباب هنود أمريكا الشمالية، وتتميز بالشعور بالإخفاق، والوهن، والهزيمة، وانخفاض الروح المعنوية، وأحياناً بالانحراف الأخلاقى فى بيئة مليئة بالتشوش الحضارى، وانقطاع صلة الرحم بين الأقارب، والعداوة. والإحباط العدائى يظهر فى أعراض نفسية وسلوكية، ويرتبط عادة بإدمان الكحول والمخدرات (انظر چيليك ١٩٧٢، ١٩٧٤ ، ١٩٨٢).

شعيرة الرقص كحركة أيديولوچية فكرية بين هنود أمريكا الشمالية المعاصرين

أتاح إحياء احتفالات شعيرة الرقص بين سكان أمريكا الأصليين، فرصة للشباب للتعرف على «أجدادهم العظام» وهكذا يتغلبون على مشاعر الغربة واللامبالاة الفكرية بين الأجيال الجديدة. إلا أن السلطات الكنسية التعليمية والقانونية كثيراً ما قاومت هذه العقائد. وكان هجومهم منصباً على المؤسسات الشامانية المنظمة، وعلى شعيرة احتفالات الرقص التى صدرت بشأنها قوانين رسمية فى الماضى. وشب كثير من شباب هنود أمريكا الشمالية بذاكرة مشوشة بها بعض الشذرات من الحكايات الشعبية التى كانوا يلتقطونها من أفواه أجدادهم وهم بعد أطفال وكان لهذا صدى فى نفوسهم فأصل فيهم شعوراً بالانتماء إلى حضارة عريقة تختلف كلية عن تلك التى لغالبية أفراد مجتمعهم الجديد. وهذا الشعور كان السبب فى مقاومة ما تسعى إليه المدرسة الغربية من الذوبان داخل المجتمع، فرفضوا وظائفهم بل وحتى الزواج من بينهم. وشكل ذلك ردود فعل فردية للتجربة الأليمة فى المجتمع «الأبيض»، واليوم يندفع الشباب من السكان الأصليين نحو الجهود التى

تهدف إلى الحفاظ على الهوية الحضارية الهندو أمريكية وتطويرها. وفى الاحتفالات التى بدأ إحياؤها من جديد، بدأت الدعاية للحضارة والثقافة القديمة للسكان الأصليين تحتل مكاناً بارزاً، حيث يصارع القادة الوطنيون والكهنة لإحياء تراثهم وحث الشباب على التمسك بهنديتهم، وهو شعار يرفعونه الآن ويماثل الشعارات الافريقية بالجذور الزنجية التى يرفعها سيزار وسنجور. وفى سبيل تحقيق شعار «الرجوع إلى الهندية» كثيراً ما يقدم الكهنة أمام الجمهور صوراً رائعة ومثالية عن حضارتهم الأصلية، فى مقابل تعارضها التام مع عيوب ونواقص المجتمع «الأبيض».

وهذه الدعاية الحضارية تضع مقارنات بين الحضارة الأصلية لسكان البلاد، وبين حضارات وقيم «البيض، من قبيل الروحانية فى مقابل المادية المفرطة، والسلام فى مقابل الاعتداء والبغضاء، والثقة فى مقابل الخداع والغش، والصحة فى مقابل الأمراض المتوطنة، وذلك على أساس من الاحترام والانسجام مع الطبيعة، فى مقابل النفايات والتدمير والتلوث الذى يجلب سخط الطبيعة عليهم.

ويحرص واضعو الخطب على أن يبرز الخطيب أمام جمهور احتفالات الرقص إحياء القومية الأمريكية لأهل البلاد الأصليين على أساس من تأكيد وترسيخ فكرة سمو الحضارة الأصلية على حضارة وثقافة «البيض». ولذا قد تستحدث أساطير جديدة عكس ما كان سائداً من قبل لتؤدى الدور الذى يهدفون إليه. وعندما فقدت الكنيسة سيطرتها على السكان الأصليين، تمر مصداقية الأسطورة التى وضعتها الكنيسة رسمياً عن الوحدة تحت شعار المسيحية بفترة معاناة صعبة، بينما يتم تداول مخطوطات أخرى يصدرها السكان الأصليون عن إحياء القصة المغرقة فى القدم والتى يدين بها هؤلاء عن أن «التقاليد الأمريكية الأصلية جاءت إلى هذه الأرض من أزمنة سحيقة قبل وصول الرجل الأبيض بكثير جداً». وبهذه الصياغة قد تحقق هذه الأسطورة الجديدة قوة ونفوذاً.

وهذه هى عقيدة واحد من أشهر الكتاب الهنود الكنديين : «يشير الأدب الهندى الشعبى إلى أنه منذ قديم الأزل أرسل الهنود الروح الكبرى عبر المحيطات لنشر عقيدتهم وسط البيض الذين لا يعرفون طريق الله، إلا أن الرجل الأبيض قتلها. وقد تختلف الأساطير الهندية الأخرى التى تتناقلها الأجيال حول حلقات النار، قد تختلف فى التفاصيل، إلا أنها جميعاً تشير إلى أن خلق العالم والحيوانات وحتى الإنسان بدأ فوق أرضها. فهى تحكى قصة الميلاد العذرى من الروح الأعلى، وقصة الفيضان العظيم، وانتصار روح الخير على روح الشر فى المعركة الكبرى، وقبل وصول الرجل الأبيض بزمان إلى العالم الجديد، أقام الهنود احتفالاتهم لشكر الله واجتلاب الربيع والنماء، وكانوا

يقدمون الأضحيات والعطايا ويصلون ويدعون للحصول على البركة أو لتهدئة غضب الأرواح».

و«كانت هناك المشاركة فى المعاناه مع الروح الأعلى التى تأتى مع تعذيب النفس فى رقصة الشمس والاحتفالات الدينية الأخرى». (كاردينال Cardinal ١٩٦٩، ص ٨٠).

لقد كانت الهضبة الغربية والساحل الباسفيكى فى أمريكا الشمالية فى منتصف القرن التاسع عشر، ساحة لحركة دينية كبيرة هى رقصة النبى (انظر سباير Spier ، ١٩٣٥ وشاتلز Shuttles ١٩٥٧)، والتى دفعت بالهنود من خلال عدد لا يحصى من الشواهد إلى الاعتقاد بأن التجديد الشامل للكون، سوف يتأتى من قيامهم بنفس الرقصات الشعائرية التى كان يؤديها أسلافهم. وشبيه بذلك تماماً، عقيدة سموهالا Smohalla (ارجع إلى ماكمورّى Macmurray ١٨٨٧، ومونى Money ١٨٩٦) التى انتشرت بين قبائل ساليش الجنوب، ممتزجة بعداء شديد للتعاليم الغربية التى دعت إلى تعاليم مخالفة تماماً للعقيدة البروتستنتية السائدة للغزاة البيض. فمجدت السموهالا فضائل الإنجذاب ، والحلم، والرؤى، على فلسفة الأبيض القائمة على العقلانية والعمل.

هذه الحركات، والتى تميزت بالعقيدة الألفية الهندو - أمريكية، تقدم نماذج مبكرة عن مقاومة الطغاة من خلال الاطار النظرى لأسطورة الهنود الأمريكيين المعارضة، والتى تعلن تفوق الهندى الأمريكى وهلاك الرجل الأبيض بواسطة رؤية شبيهة بسفر الرؤيا من حيث عظمتها وغموضها. واحياء شعيرة الرقص بين هنود أمريكا اليوم، له جوانب هامة فى حركات الاحياء لقوميتهم (لنتون Linton ١٩٤٣)، أى أنها «محاولة واعية منظمة من جانب بعض أعضاء المجتمع لإحياء بعض الجوانب المنتقاة من حضارتهم» فى وضع يتميز بعدم المساواة بين شقى المجتمع، على شكل حركات إحياء (والاس١٩٥٦) أى «جهود متأنية واعية ومنظمة لبعض أفراد هذا المجتمع لبناء وهيكلة حضارة أكثر إقناعاً»، تتخذ صبغة قومية (التخلص من الأجانب، ومن العادات والقيم الأجنبية والغربية عنهم)، وإحيائية (مجموعة العادات والقيم بل حتى لبعض المظاهر الطبيعية التى يعتقد أنها كانت سائدة فى حياة الأجيال السابقة ولكنها لم يعد لها وجود الآن).

وتنبع الأسس الفكرية الأساسية لذلك من أسطورة المقاومة للسكان الأصليين، فهى تتعامل فى صراعها مع البيض بتأكيد تفوق الهنود فى كل أوجه الحياة الضرورية. فهى تحوى شقين للمعارضة. وقد أوضح ليڤى - شتراوس Levi - Shtrauss دور هذه

المقاومة الثنائية فى تعليقاته على الأساطير السائدة فى الأمريكتين : «لمواجهة الاحتمالات، فأن نظام الأساطير يعول على عمليات مزدوجة، نظراً لأنها مفطورة فى الآلية التى أوجدتها الطبيعة حتى تتيح لها التأثير فى اللغة والفكر «ليڤى شتراوس ١٩٧١ ص ٥٠). والأسلوب الثنائى، الذى توجد جذوره بيولوچياً فى نظام عمل الجهاز العصبى الأساسى، تمنح أساطير المقاومة للسكان الأصليين الجدد، شحنة هائلة لتأدية رسالة اجتماعية حضارية غاية فى الأهمية، كما كانت تفعل من قبل الأساطير التقليدية لأسلافهم على مدى قرون لا تحصى. واليوم تتمثل الرسالة الشديدة الأهمية فى تفوق السكان الأصليون علو شأنهم بالرغم مما يعانونه من مهانة، وفى نهضة هؤلاء السكان رغم ما هم فيه من هزيمة. وهكذا أفلحت أسطورة المقاومة كأيدولوچية وأسلوب تفكير للسكان الأصليين فى أن تحل محل الفلكلور الدينى والقبائلى، وتصبح سلاحاً فعالاً فى نضال هنود أمريكا الشمالية من أجل الحصول على حقوقهم السياسية، والاجتماعية، والثقافية. فما هو الدور الذى يحسب لإعادة احتفالات الرقص الشعائرى فى هذا المد الحضارى للسكان الأصليين الذى انتشر فى أمريكا الشمالية ؟

قد يمعن المؤرخون النظر فى الاسباب الخفية التى تشرح تزامن النهضتين معاً. فهما قد حدثتا معاً فيما بين منتصف الخمسينات والستينات، وهى نفس الفترة التى شهدت اندحار الاستعمار عالمياً والتراجع الجغرافى السياسى القوى والنفوذ الغربى. وقد عكف المؤرخون على تأمل التغيرات العميقة الجذور فى حركة الـ Zeitgeist روح العصر المنتشرة.

فلقد انكمشت صورة الغربى المزهو بذاته، ولقد بطلت وهجرت مقولة أوربا كقبلة للعالم والتى طالما سادت لزمن طويل. وقد أفسحت دعاوى التفوق الغربى الطريق إلى نبذ كل ما هو دخيل على الحضارة والثقافة الغربية، وهو نفس ما يحدث عند سكان أمريكا الأصليين إذ يستندون على أصالتهم فى مقابل الشتات من الحضارات القائمة فوق أرض أمريكا. وفى ظل هذا المناخ المتغير راجت ظاهرة «النهضة الأصيلة» فى كل أنحاء أمريكا الشمالية.

الهوامش

١ - يرجع اسم رقصة الأرواح إلى حركة دينية لسكان أمريكا الأصليين ظهرت لأول مرة حوالى عام ١٨٧٠. وقد بدأت هذه الحركة وسط قبيلة الباويتوس فى نيڤادا، وتتسم بالاعتقاد فى عودة الموتى وممارسة رقص طقسى.

* إعلان المستقبل هو اعتقاد بأن الدولة الأمريكية لابد أن تتسع من المحيط الأطلنطى وحتى الباسفيكى. وقد بدأ الكشف عن هذه الغاية لأول مرة عام ١٨٤٥، وهو عنوان لكتاب ألفه چون فيسك John Fiske (١٨٤٥).

٣- Peyotism (من Peyote وهو نبات الصبار الأمريكى المحتوى عادة على مادة مخدرة) ممارسات دينية بدأت فى المكسيك وانتشرت بين هنود أمريكا الشمالية.

* العقيدة الألفية Chiliastic : هى القول بالعصر الألفى الذى سيملك فيه المسيح على الأرض (المترجم).

تنويعات من الشامانية الأمازونية

بقلم :

چان پيير شوميل

Jean - Pierre Chaumeil

بدأ اختراق الحركات الدينية الكبرى الأوربية والأفريقية لإقليم الأمازون مع المراحل الأولى للسيادة الاستعمارية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. وكان التأثير المحسوس هناك للكاثوليكية الأيبيرية (وهى عقيدة الغزاة)* والتى انتشرت عبر الأنهار كبعثات تظهر هنا وهناك. ولقد استمرت فترة نشاط تلك البعثات لأكثر من قرن، وجلبت معها سلسلة من العواقب أشهرها تلك الموجات الوبائية التى قتلت ملايين المواطنين المحليين. وعلى الرغم من ذلك، فقد تم تكوين «اتحاد توفيقى» جوهرى فى هذه البعثات بين الشامانية والكاثوليكية.

ومن مناطق أخرى جاءت حشود العبيد السود منفيين إلى العالم الجديد خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، لتحل محل العمال من المواطنين المحليين الذين هلكوا، وجلبوا معهم عقائدهم الخاصة وممارستهم الدينية التى نقلوها إلى كافة أرجاء قارة أمريكا الجنوبية.

ولقد كانت تلك العقائد الأفرو أمريكية تُمارس بطريقة سرية بين قطاعات ضخمة من الناس، وبهذه الطريقة اندمجت مع الديانات الهندو أمريكية (كما فى حالة باجى لانسا فى البرازيل)، ومع الأشكال «الرسمية» للكاثوليكية (كما فى حالة أومباندا وكاند ومبلى) من بين حالات أخرى.

وقد ساهم القرن التاسع عشر بنصيبه فى الحركات الدينية ليمزج بين الأديان القادمة من أوربا بشكل أساسى (ويمكن الإشارة إلى حالة الروحية القاردسيانية)، ومن أمريكا

---

* من الاسبان والبرتغاليين «المترجم».

ترجمة : زكريا السيد عبيد

الشمالية بكنائسها المستقرة وطوائفها البروتستانتية الجذابة وخاصة (البنتكوستاليست). واتخذت الكاثوليكية نفسها وبشكل تدريجى بعداً شعبياً بفتح نفسها على التأثيرات التوفيقية للديانات الهندوأمريكية والأفرو أمريكية. وفى الماضى القريب كان ظهور الطوائف الروحية والصوفية العديدة وكذلك المجتمعات السرية مجرد اضافة لبانوراما الديانات المتعددة الموجودة بالفعل. وفى تلك المناطق التى كانت لا تزال (عذراء)، فإن المجال كان مفتوحاً لكل من كانت لديه القدرة على تحويل أكبر عدد من الأشخاص إلى الدين. ولقد أثبت تطور الممارسات الدينية فى تلك الأقاليم ارتباطها الوثيق بهذا الخليط الاستثنائى للثقافات والديانات التى حلت فى الارساليات والمدن طوال القرون الأربعة الماضية. ومن الغريب أن الشامانية كانت إحدى المؤسسات المحلية التى ظلت باقية على نحو جيد بالرغم من ذلك الاختلاط. وفى الوقت الحالى فهى تتمتع فى الواقع بفترة من التجديد والإحياء سواء فى أشكال تقليدية (كما يزعم كهنتها)، وبشكل توفيقى كما يمكن أن نلاحظ فى أطراف مختلف مدن الأمازون. هذه الشامانية المدنية أو (الشعبية) التى وجدت وسائل لتحقيق أغراضها الجديدة، تمر بفترة من النمو الواسع ليس فى إقليم الأمازون فحسب ولكن فى كل أنحاء أمريكا اللاتينية. وعلى الرغم أنه من المناسب وضع نمو الشامانية داخل إطار هذا الكم الهائل من الديانات والثقافات الواردة، فإنه يتعين على المرء ألا يستخف بأساسها المحلى (وهو شامانى فى حد ذاته) .. إنها الشامانية التى يُعرف بها السكان المحليون، وهى وراء ولائهم لأى إقليم «رسمى» ومع أن الشامانيين المدنيين يعتزون بكاثوليكيتهم، فإن ممارستهم فى الواقع ليست إلا علاقة وثيقة بمعتقداتها.

الشامانيون المحليون

إن سحر البيئة الشامانية الحضرية والإنديزية بغاباتها وسكانها هو أمر معروف تماماً. وكقاعدة، فإن الشامانيين الانديزيين والحضريين يُعزون قوى هائلة لزملائهم من سكان الغابات، فهم يزورونهم باستمرار وأنشأوا شبكة عمل واسعة للتبادل الشامانى ليس فى بيرو وحدها، ولكن فى كولومبيا وأكوادور أيضاً. وفى البرازيل تبنى العديد من ذوى الدماء المختلطة من الشامانيين وسائل محلية، بل إنهم اتخذوا أماكن إقامة مؤقتة فى الغابات ليتعلموا فنون الشامانية (جالفاو Galvao ١٩٥٢). وفى الواقع فإن هناك القليل من الشامانيين الذين لا يدعون بأنه كان لديهم مثقف واحد على الأقل، أو الذين لا

يعترفون بالأصول المحلية لمعرفتهم. والهنود الشامانيون لا يلعبون دور المبادرة فحسب بل إنهم معروفون برحلاتهم إلى المدن لممارسة طبهم. وبالإضافة إلى ذلك، فإن التزام شخص من ذوى الدماء المختلطة بالواجبات الشامانية يستلزم منه تغييرات سلوكية كبيرة بما فى ذلك تطبيق المبدأ الذى يدعو إلى تمزيق الملابس الوطنية والتخلص من الحلى، وتنفيذ بعض الممارسات المحلية المعينة المرتبطة بوضوح بالغابة. وبنفس القدر فإن الممارس من ذوى الدماء المختلطة عادة ما يقوم بدراسة عدة لغات محلية، والتى تظهر عن طريق المصادفة من خلال ذخيرته من الأناشيد الشامانية. ومن وجهة النظر هذه، فإنه يمكن النظر إلى الشامانى الحضرى على أنه نقطة التقاء لحشد من الأنماط الشامانية والتقاليد التى تنبعث من كل ركن من أركان الغابة. ولقد شكل أولئك الشامانيون الحضريون، اعتماداً على خبراتهم، شبكة عمل شامانية فى قلب الأماكن المجاورة وبعض المناطق المتطورة التى تصنف المجتمع الأمازونى طبقاً للمواصفات الشامانية .. وأصبح هذا التصنيف نموذجاً داخل مجتمعهم المدنى. وهكذا يمكن للمرء الآن أن يتحدث عن الشامانية المائية، والخاصة بالتعاويذ، والدفاعية، وأشكال أخرى من الشامانية (شوميل Chaumeil، ١٩٨٨).

ولقد لعبت الشامانية ولا زالت دوراً أساسياً فى ازدهار العديد من المجتمعات المسيحية فى إقليم الأمازون : وكان الرسل الشامانيون الهنود فى الواقع هم القوة الدافعة وراء معظمها. وفى القرن التاسع عشر ساهموا فى تطوير الجويانية Guyanese المسيحية (فى الكاريبى)، وفى أمريكا الجنوبية ساهموا فى تطوير فرق الشاوبيس وزنوج ريو (توكانو - أراواك)، وفى القرن العشرين اعتمدت طوائف مسيحية مختلفة (التيكونا والچى)، على الشامانيين المحليين (شوميل Chaumeil ١٩٩١).

وبالإضافة إلى ذلك ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، فإن معظم الطوائف المحلية التوفيقية قد ازدهرت إلى الحد الذى أصبحت فيه هى نفسها بمثابة (كنائس) حقيقية. والأسس الأصلية لمعظم هذه الطوائف كانت الشامانية المتمردة، وفيما بعد تم البحث عن هذا التمرد لتأييد الديانات الوافدة (مثل الكاثوليكية والبروتستانتية) التى تتطابق معها بشكل جزئى. ومعظم زعماء الشامانية الذين بدأوا كوعاظ متجولين أقاموا فى تجمعات صغيرة، ثم بدأوا يرتفعون تدريجياً إلى رتبة الزعماء الدينيين (من أصحاب الكنائس) (وهو نفس الحال مع حركة، أليلويا فى جويانا .. ومؤخراً حركة الصليب المقدس فى إقليم الأمازون فى البرازيل وبيرو).

ولهذا السبب. وعلى الرغم من أهمية اسهامات التيارات الدينية الإيبيرية الأفريقية، فإن أهمية العنصر المحلى فى الدين وفى الشامانية الشعبية فى الأمازون لا يمكن تأكيدها بشكل كاف.

الأطباء ذوو الدماء المختلطة (الكورانديروز)

ينبغى فى البداية ملاحظة أن الانفجار السكانى فى مدن الأمازون لم يحدث حتى عصر ظهور المطاط فى الأعوام بين ١٨٨٠ - ١٩١٤. فقد كانت أحلام الثروة قد جذبت العديد من موجات المهاجرين إلى إقليم الأمازون .. وفى تلك الأماكن المختلفة مثل سواحل الباسيفيكى، وسفوح جبال الإنديز، والولايات المكتظة بالسكان فى شمال شرق البرازيل، قام المهاجرون ببناء المصانع وأبحروا فى نهيرات مائية بحثاً عن عصارة الشجر المرتفعة القيمة .. وخلال اكتشافاتهم ووجهوا بالعديد من الجماعات العرقية شديدة العزلة. ويمكن القول بأن البدايات الحقيقية للشامانية المدنية ترجع إلى تلك الحقبة.

وبشكل عام فإنه من السهل تعريف ثلاثة أنماط عريضة من الممارسين والذين ينضوون تحت عنوان(الأطباء) أو المعالجين الشامانيين. والنمط الأول يتكون من النباتيين (الباچى) وهو نمط يقترب تماماً من الشامانيين الهنود. وتتحدد ممارساتهم فى استخدام التبغ وعقاقير الهلوسة. وبشكل خاص (الكروم الزاحف) (ايا هوسكو) أو (باچى) الذى يستخدم فى العلاج. ويتكون (ايا هو سكو) من مقومات متعددة قوية لها نشاط نفسى ويحتل مكانة خاصة فى الشامانية والأسطورة فى أمريكا الجنوبية عموماً. وفى الواقع فإن اصطلاح الشامانية ألاياهوسكوية قد أصبح معروفاً عند الحديث عن النباتيين. وهؤلاء النباتيون على الرغم من ذلك لا يشكلون جماعة واحدة، ولكنهم مقسمون إلى تخصصات ودرجات (شاوميل ١٩٩١). (فالبانكو) على سبيل المثال يقف على قمة الترتيب. وكلمة بانكو (banco) يمكن ترجمتها بشكل مساو لكلمة "bench" أو "bank" وذلك لقابلية البانكو على الاتحاد مع نفسه أو مع العديد من الأرواح. و(السومى) أو (باچى ساكاكا) هو نوع من الشامانى المائى، وله القدرة على الانتقال بسرعة عالية تحت الماء دون أن يبتل وهو يشبه فى ذلك الغواصة حيث يمكن أن يطفو فى أى مكان يشاء وأن يختفى دون أن يترك أثراً.

وهذه الموهبة تجعله قوياً وشامانيا يخشى جانبه. وهذا التكنيك واسع الانتشار بين الشامانيين المحليين الذين غالباً ما يكونون مقتنعين بأن الماء مادة غازية مشابهة للهواء.

أما النمط الثانى الذى يضم أولئك الذين يعالجون عن طريق الصلاة، يبدو مرتبطاً بتقاليد الكاثوليكية الشعبية (الأوراسيونيستاس فى بيرو، وبينزيدورس أو ريزادورس فى البرازيل).

وفى النهاية يأتى (الروحانيون) وهم أقرب للطوائف الروحية التى تعول على تدخل الأرواح لإحداث الأثر العلاجى. والروزا كروزيستاس - وهى نوع من الحركة الشامانية الجديدة المؤسسة على نصوص مكتوبة، وتعتمد ممارساتهم مباشرة على كتب السحر ورمزية الصليب. تقع ضمن هذا النمط، وكقاعدة عامة فإن حشود المعالجين النباتيين ومستخدمى الأعشاب الآخرين يمكن تمييزهم عن (الأطباء) الكوراندىروس الذين يمكن القول بجزم أنهم ليسوا خبراء فى الطب المعتمد على النبات.

وليست هناك حاجة إلى القول بأن مثل هذه القائمة ليس لها سوى قيمة رمزية محدودة. كما أنه ليس هناك شىء أكبر بالنسبة لذلك التصنيف (فهى دائماً ما تتداخل فى الواقع). وقد نسب إلى أحد الشامانيين من بيرو قوله «إننى أعمل بالنباتات، وبالكيماويات، وبالتعاويذ، والروحية، وبالسحر الأحمر، والأخضر، والأسود، وبسانت سيبريين (وهو أحد كبار القديسيين الكوراندىروس)» (سان رومان San Roman ١٩٧٩ : ٢٩). وهكذا فليس هناك ما يمنع أحد المعالجين بالأعشاب أن يمارس الروحية والعكس صحيح.. إن الشخصية المركبة للشامانى الحضرى تظهر مرة أخرى كدليل هنا.

ولو أن الكوارنديروس (وخاصة النباتيين) فى أفضل الأحوال كانوا قد استفادوا من التقنيات العلاجية المماثلة التى يستخدمها زملاؤهم المحليين، ولو أن هناك العديد من المناظرات بين الوظائفُ التى تسلكها الشامانية فى الأوساط الحضرية والمحلية (على سبيل المثال محاولات فرض النفوذ بين المناطق المجاورة التى غالباً ما أدت إلى توليد منطق الصراعات الداخلية فى الريف).

إذن ففى عالم من الرموز الدينية ومناطق السلطة والمبادئ الأخلاقية والغايات النهائية فإن الفروق الواضحة بين شكلى الشامانية قد تم التعبير عنه. وعلى سبيل المثال فإنه مع دخول الرموز الأساسية للهيكل المسيحى (المسيح، والعذراء مريم، والقديسون ، والملائكة) إلى نظام الأرواح الإضافى لدى الشامانيين، فقد تم تعديل بعض أوجه الشامانية بطريقة جذرية بصبغها بأبعاد أخلاقية لم تكن تظهر بالضرورة فى شكلها التقليدى. ففى حالة المرض لم يعد الأمر بالبساطة التى كان عليها الأمر فى الماضى : فعلى المرء الآن أن يكون

مقتنعاً أولاً بالإله المسيحى وبرسله الأساسيين وبالغايات الأخلاقية للخطوات التى تتخذ. والجدير بالملاحظة هنا هو أنه بالمقارنة مع النموذج المحلى (والذى يبحث فيها الكورانديروس عن شرعيته من خلال موافقة المجتمع). فلابد الآن من أن يبحث عن الموافقة عليه من الآلهة. ومع دخول الهيكل المسيحى والكاثوليكية الشعبية، فربما نكون قد دخلنا عصر (الشامانية الأخلاقية).

ولقد كان هناك أيضاً تغييراً فى رموز المساعدات الطبية. وعلى سبيل المثال فقد شبه بعض الشامانيين تعاليم الإنجيل باستخدام المهلوسات، فكلاهما تجىء معه نفس القوة المنظورة، وفى بعض الحالات كان يتم علاج بعض الأمراض المعروفة بصفحات من الإنجيل. وكذلك حل الصليب تدريجياً محل التبغ كعامل علاجى. وبالإضافة إلى ذلك، بدأ العديد من (الكورانديروس) الحضور إلى الكنيسة بصفة منتظمة، وراحوا يشعلون الشموع أمام الصليب، آملين فى المقابل أن يحصلوا على معرفة أسباب الأمراض. واشترك آخرون فى صلوات الكنيسة (لكى يتصلوا) مباشرة بالمسيح، ولم يكن الشامانى باشتراكه فى تلك الطقوس يهدف فقط أن يربط نفسه بالجسد الإلهى، بل أن يشارك فى «معرفته» أيضاً. وهى تلك المعرفة التى تطابق المعرفة التى تنبثق - فى السياق التقليدى - عن الأرواح التى حررتها المهلوسات النباتية. وهناك تواز محدد بين هذين النوعين من «الدعم». فكلاهما يسعى لزيادة القوى المعرفية للمرء من خلال الإستهلاك الطقسى أو الشعائرى لمادة ما سواء مأخوذة من مصدر إلهى أو ما يحل محله (علماً بأن الأرواح الناجمة عن المهلوسات النباتية غالباً ما تعد على قدم المساواة مع الرموز الموجودة على قمة الهيكل المسيحى). وفى هذا المعنى فإن التكريس الشعائرى «للقربان» يمكن تشبيهه بتكريس المهلوسات التى يقدمها المحليون ومختلطو الدماء من الشامانيين.

وفى الوقت نفسه فقد تم تعديل أدوات الشامانى الشخصية باستخدامه للصور والرموز المسيحية للقديسيين فى العلاج، وتوضع على شكل علقة فى الأماكن المصابة من الجسم، حيث كانوا يمتصون الشر إلى الخارج (لتحل محل عملية الامتصاص الشامانية). ولقد تم أيضاً تغيير موائد المذابح "mesas" التى كانت توضع عليها الاصنام المختلفة وكذلك أوراق اللعب "naipese". ولقد استخدمت النابيس فى أسبانيا كشعيرة فى أوائل القرن الرابع عشر، بينما دخلت العالم الجديد فى القرن السادس عشر عن طريق الارساليات الأسبانية (دوبكين دى ريوس) "Dobkin de Rios" ١٩٨٤ : ٨٩).

وفى النهاية فإن توقعات الشامانى للجوائز المادية قد تبدلت جذرياً عن طريق الشامانية الحضرية ... وبينما لم تكن ممارسة الشامانية إلا فى النادر وسيلة لصنع الثروة فى المناطق الريفية (أو على الأقل الحصول على مميزات اجتماعية قليلة)، فإن الحال أصبح مختلفا تماما فى المراكز الحضرية: فالشامانيون هنا يفرضون مكافآت شرفية باهظة على مرضاهم بصرف النظر عن فعالية العلاج. والواقع أنه فى المدن والمناطق المجاورة لها حيث النجاح الفردى (سواء اجتماعى، أو مالى، أو خيالى) هو القيمة العليا، فإن كافة المهن السياسية أو الاقتصادية هى رهن بالممارسة الشامانية (على الرغم من كل الأخطار التى ينطوى عليها ذلك بالنسبة للشامانية). وفى ختام هذا المقال سوف نعود مرة أخرى إلى قضية الدور الذى لعبه الفكر الشامانى فى نجاح المرشحين السياسيين على المسرح الإقليمى، والمحلى، بل وحتى الدولى.

الطوائف الشامانية الجديدة

وكما قررنا من قبل، فقد ظهرت الطوائف الشامانية الجديدة والممارسات الطقسية وتوسعت فى كل أنحاء إقليم الأمازون والمدن الكبرى فى أمريكا الجنوبية خلال العقود القليلة الماضية، وينطبق هذا بشكل خاص على البرازيل (فى مقاطعة آكر) عند طوائف السانتودايم وأوياو دى فيجيتال، وفى كولومبيا (فى وادى سيبوندوى) عند جماعة الجانو- كامسا المعالجين.

والقاسم المشترك بين مختلف الطوائف هو ذلك التوافق المهم مع أياهواسكو ayahuasco فى الممارسة الطقسية، فاستخدامها (وعلى الأقل بين السكان الريفيين البرازيليين فى الأمازون)، يعود إلى بدايات صناعة المطاط. ولقد أصبح استخدام "أياهواسكو تدريجياً جزءاً من الممارسات الدينية فى العواصم الإقليمية، وهو الذى كان أساساً السبب فى ميلاد طائفة سانتو دايم فى عام ١٩٢٠، بالقرب من ريو برانكو (فى مقاطعة آكر). وطبقاً للتقاليد، فإن أصل الطائفة يعود إلى المواجهة بين حزب الرجال الباحثين عن المطاط الأسود وبين الشامانيين المحليين، الذين علموهم استخدام المهلوسات فى الممارسة الطقسية. ولقد توصل أحدهم هو رايموندو إرينو ، سيرا ، الذى أصبح زعيم الحركة، الى انشاء «عقيدة خيالية» مؤسسة على الأياهوسكو والعلاج. واليوم فإن هذه «العقيدة» تشكل أساس التعاليم، وتجمع بين مختلف عناصر الروحية، والتبشير البروتستانتى، والكاثوليكية الشعبية، والروحية الأفريقية الجديدة (مونتيرو Monteiro

١٩٨٨). ومع ذلك فهناك كثير من التشابه بين هذه الطائفة والتقاليد الشامانية للاياهو سكو التى توجد فى أجزاء أخرى من الأمازون والفارق الأساسى بين الطائفتين هو السمة المؤسساتية البارزة للكورانديروس فى سانتو دايم، بالمقارنة بالبنية غير الرسمية ذات الشكل المختلف فى المدينة.

ولقد ظهرت حديثاً طائفة اياهو سكو أخرى يطلق عليها أونياو دو فيجيتال (UDV)، وقد ظهرت فى نفس الإقليم. وفى بورتو ڤيهو ظهرت عام ١٩٦٢ وانتشرت هنا وهناك فى كل أنحاء ولايات روندونيا وآكر قبل أن توجد لها جذور فى مدن البرازيل الكبرى بما فى ذلك برازيليا، وماناوس، وريودى چانيرو، وساوباولو، حيث تستمر فى جذب المزيد من المؤيدين فى كل يوم. وتتميز طائفة أونياودوفيجتال ببنائها الهيكلى الصارم، حيث تمارس طقوس دينية معقدة من خلال طقوس (الاياهوسكو)، وكذلك الاسطورة القائمة على كتاب العهد القديم والحضارة الأنديزية ومنها الأنكا على سبيل المثال (هنمان "Henman" ١٩٨٦). وعلى الرغم من أن هذه الطائفة يوجد بها على وجه العموم الكثير من الشامانية الشعبية، إلا أن استخدامها للمهلوسات مرتبط بالتطهير الدينى أكثر منه بالأهداف العلاجية.

والدوائر الشامانية الجديدة التى ظهرت فى وادى سيبوندوى فى كولومبيا لها أصل مختلف أيضاً. فلقد كانت تعبيراً عن اختلاط تاريخى بين المجتمعات الأمازونية والإنديزية التى تأسست على جماعتين عرقيتين وهما (انجا) و(كاما)، اللتان تخصصتا فى الكوراندير سمو Curanderismo) وفى تجارة النباتات العلاجية والمهلوسة (وبشكل خاص الاياهو سكو). ولقد أصبح الإنجا البدو معالجين (فيما يشبه الكالا هوايا فى بوليفيا)، بينما قام (الكاما) المقيمون بزراعة نباتاتهم واداء شعائرهم فى أماكن اقامتهم. وفى الحالتين، فإن أصولهم الشامانية الأولى واحدة على الرغم من ذلك : فقد جاءت من إقليم الأمازون وبخاصة من جماعات التوكانو (وهم الأخصائيون من الاياهوسكو بلا منازع) التى عاشت بالقرب من ريو بوتومايو (تاوسيج Taussig ١٩٨٢، وبنزون pinzon ١٩٨٩). وكان دور الانجا هو تشتيت الشامانية الأمازونية فى مناطق الأنديز وعلى سواحل المحيط الهادى فى بنما وفنزويلا. وفى الوقت الحالى فإن عدد اتباع الكورانديروس من سيبندوى مستمر فى الزيادة ليس فقط فى بوجوتا ولكن فى كل المدن الرئيسية فى كولومبيا.

تكرار تام

وعلى الرغم من أن تفوق الشامانية الأمازونية - كما رأينا - هو أمر معترف به فى كلا الوسطين الريفى والمدنى، فإن التصور المحلى للوضع - منظوراً إليه من الغابة إلى المدينة - هو العكس عادة. وفى الحقيقة فإنه بالنسبة للعديد من الشامانيين المحليين، فإن المدينة باعتبارها نقطة اتصال بين القيم الروحية والثروة المادية تمارس جاذبية لا يمكن مقاومتها. وفى المراكز المدنية اليوم يمكن ملاحظة وجود حركة مضاعفة من التبادل الشامانى : من الغابة إلى المدينة وبالعكس. ولذلك فمن غير المدهش أن نرى أعداداً متزايدة من الشباب المحلى يتوجهون إلى المدن لدراسة الفنون الشامانية على يد الشامانيين المختلطى الدماء الذين طوروا هم أنفسهم مهاراتهم من خلال دراسة الشامانية الريفية. وهذه التبادلات هى جزء من ديناميكية جديدة تقوم بدورها تدريجياً بتغيير كلا الطريقين الذى يدركه الآخر (أى الكيفية التى ينظر بها المواطن المحلى والمختلط الدماء كل إلى الآخر) والإدراك المتبادل للجماعات العرقية فيما بينها. ومن خلال الشامانية المدنية، يدخل المحليون عالماً متزامناً اندمجت فيه الكاثوليكية الشعبية بنجاح ما مع الديانات والتقاليد الأمازونية. وربما يصح من بين العواقب الطويلة الأمد لهذا التبادل، قيام وحدة معينة للممارسات فى اقليم الامازون وهو ما يعنى شامانية موحدة أو «مكثلكة» تصطبغ بنزعة اخلاقية. وهذا هو الحال تماماً مع شامانيو الماتاكو فى الأرجنتين الذين تحولوا تدريجياً (إلى شامانيو الله) متشبهين فى ممارساتهم برسل الكتاب المقدس (كاليفانو Pino Califa

«الشامانية الجراحية»

وفى الوقت نفسه بدأ الشامانيون المحليون فى أماكن أخرى ممارسة أشكال جديدة من الشامانية مستوحاة مباشرة من تقنيات وانجازات الطب الحديث.. وهو الحال مع شعب ياجوا فى بيرو الأمازونية، وهو الشعب الذى كنا نعمل معه لسنوات عديدة. وبعض الشامانيين الذين ينتمون إلى هذه الطائفة العرقية قد توصلوا مؤخراً إلى ما يمكن أن نطلق عليه «الشامانية الجراحية» وتتكون من إزالة أو تجديد الأعضاء عن طريق عملية عقلية، والبدء أو الانتهاء من هذا الطقس يكون مصحوباً بالطقوس الشامانية التقليدية. فى الماضى كان لا يمكن الاستغناء عن الاياهوسكو كأداة لاستهلال الواجبات الشامانية،

والمدخل لهذا النوع من العلاج، كان مصحوباً باستخدام الكوكايين. والشامانيون الذين ارتبطوا بهذا الأسلوب يعتبرون أن الطرق العلاجية الحديثة من الصعب تماماً أن يكون لها تأثير.

والآن فقد أصبح هناك نداء من أجل استخدام معمل حقيقى يضم غرفة عمليات، ومباضع الجراحة، والحقن، وذلك من بين العوامل الطبية الأخرى المساعدة - بعيداً عن الأرواح التقليدية المساعدة - مثل الممرضين والسكرتيرين حيث هناك حاجة إليها. وهذه الطبقة من الشامانيين (الذين يطلق عليهم البانكو) معترف بهم فى التسلسل الهرمى أو الهيكل الشامانى على أنهم أعلى منزلة من الآخرين. وتحدث العملية (يستخدم الياجوا اصطلاح ياراراماتا "yararamata" للدلالة على عملية فتح الجسد) على ثلاث مراحل: المرحلة الأولى هى مرحلة الشعوذة وتتكون من عمليات «المص» التى يؤديها الشامانى، وذلك لتجهيز جسد المريض، وتتلوها تعاويذ موجهة للمسيح (إله البيض)، وهو وحده الذى يمنح قوة إجراء العملية. والمرحلة الثانية هى إجراء العملية نفسها (وهى موقوتة)، وهى عملية الاقتلاع العقلى حيث يتم استبدال أو اصلاح العضو المصاب (وفى تصور الياجو فإن كل عضو مكون من مجموعة من «الأعصاب» ينبغى إعادة التحامها أو تغييرها اعتماداً فى ذلك على درجة اصابتها)، وعندئذ يتعين «اغلاق الجسد» بواسطة كى الجروح بالنار بمساعدة قطع من الورق والتى تلعب دور «الشاش» أو الخيوط الطبية. وفى النهاية تأتى مرحلة ما بعد الشعوذة حيث يقوم الشامانى بالنفخ فوق جسد المريض ليعود إلى حالته الطبيعية (والنفخ مثل المص تقنية شامانية مهمة).

وهذا الشكل من أشكال العلاج الذى تكيف فيه الشامانيون مع العالم الحديث بعد أن مزجوا وبمهارة بين السبل العلاجية التقليدية والغريبة، قد لاقى نجاحاً كبيراً بعد مجىء عدد كبير (ومتصاعد) من المرضى ليس فقط من الإقليم (وهم خليط من الهنود والمختلطى الدماء)، ولكن من الدول المجاورة أيضاً مثل كولومبيا والبرازيل. وبلا شك فإن الشامانية المحلية (والفضل يعود إلى القدرة على التكيف مع الثقافة المختلطة) اصبح لها مستقبل لامع.

وعلى الرغم من ذلك فسوف يتعين أن ننتظر ونرى إذا ما كان سيظل ممكناً الحديث عن هذه الظاهرة باعتبارها شامانية حتى لو كانت الممارسات الجديدة التى انبعثت من الشامانية المحلية التقليدية قد تم الاعتراف بها من جانب مجتمعاتهم.

الشامانيون المدنيون
والمعالجون الأمازونيون الآخرون (١)

البرازيل:

باچي	- شامانى (كورادور) باچى - سكاكا : شامانيون مائيون (ويتساوون مع جماعة سومى من بيرو والذين يستخدمون جلد الأناكوندا للانتقال تحت الماء
بينزيدور ، ريزادور	- يستخدمون الصلوات فى علاجهم.
رايزيرو	- (يستخدمون الأعشاب) معالجون نباتيون.

ڤنزويلا:

بايى	- شامانيون ولديهم تخصصان : سوبلادور = النافخ ، شوبادور = الماص
كوريوسو	- وهو شخص ضليع فى الفنون الطبية.
اليومينادو	- وهو شخص «مستنير» يمكنه استشارة الأرواح سواء فى الحلم أو الرؤية بهدف طبى.
ريزادور	- يستخدم الصلوات لإحداث الشفاء
بيرباتيرو	- نباتى (معالج بالأعشاب)
بانكو	- يرأس الطقس العلاجى فى طائفة ماريا ليونزا.

بيرو:

فيجيتاليستا :	- شامانى : ومرادفاتها : كورانديرور امبيريكو ، مايسترو بانكو : وهو شامنى عظيم، أو بانكو ميرايا وهو أعلى رتبة فى التسلسل الهرمى الشامانى سومى شامانى مائى (ويعادل الباجى ساكاكا البرازيلى)

أوراسيونيستا	- ويستخدم الصلوات للشفاء
اسبيريتيسا	- وهو «روح» يدعو الأرواح الأخرى لإحداث الشفاء
بيرفيميرو	- ويستخدم العطور فى العلاج. (العلاج العطرى)
روزاكروزأو(ماچيوسو)	- ويستخدم كتب السحر فى العلاج
بوساڤجويرو	- متخصص فى السحر الرومانسي
هويسيرو	- متخصص فى جبر العظام.
سوبر تيرو/أجويرو	- (وهو المُبَلِغ) وهو وسيط إلهى.
هيرباتيرو	- معالجون نباتيون.

الشامانية السياسية

لا ينبغى النظر إلى النجاح غير العادى للشامانية المدنية على أنه أمر محدود بدوره الطبى. فمن الواضح أن الشامانية قد أصبحت الآن جزءاً من الحياة السياسية لمعظم دول أمريكا اللاتينية. فالعديد من المرشحين للوظائف الهامة يتقدمون ويفوزون بها - جزئياً على الأقل - على أساس افتراض أنهم على علاقة سواء حقيقية أو غير حقيقية بالشامانيين المعروفين. ففى مايو ١٩٩١ دعى البرتو فوچيمورى رئيس بيرو شخصياً إلى ليما المعالج البرازيلى المشهور دولياً جياو تكسيبيرا لعلاج فوچيمورى من كسر كان مؤلماً للغاية(٢). وقد امتلأ ستاد ليما الكبير بعشرات الآلاف من المرضى الذين جاءوا للعلاج إلى جانب رئيسهم. وعلى الرغم من أن «معجزات» البرازيلى كانت محبطة إلا أنه كانت هناك معجزات أخرى فى خزانته : إذ أن تمثالين من تماثيل السيدة العذراء فى ميناء كالوا بالقرب من ليما .. بدءا فى البكاء .. وبعدها كان آلاف المؤمنين المحبطين من صانع المعجزات البرازيلى قد اندفعوا ليتجمعوا أمام التمثالين الباكيين، وكان من بينهم الرئيس فوچيمورى وقد اعترف فيما بعد بأنه طلب من «العذراء» المساعدة فى اعطاء الأمل للشعب(٣).

وقد نوقش انتصار زيبجنيو تيمنكسى فى الانتخابات الرئاسية الأخيرة فى بولندا كثيرا

فى صحافة بيرو والصحافة الدولية على افتراض أنه يرجع شيئا ما إلى زياراته المتكررة للقبائل المحلية فى اقليم الأمازون (اكويتوس)، حيث ربما ذهب من أجل التجديد. وقد قيل إن زوجته وهى من بيرو وكانت متخصصة فى (العلاج المثلى)[*] .. قيل إنها كانت خبيرة فى «الاياهواسكو». وقد اعتبره الكثيرون من الأعضاء النشيطين من الأحزاب السياسية البولندية التقليدية «كوسيط» لديه القدرة على السيطرة على الناخبين عن طريق «القوى الغامضة» التى يمتلكها. ولمواجهة قدرته تلك فمن الضرورى وجود وسيط آخر له ضعف تلك القوة على الأقل. وهذه الأمثلة هى ابلغ تعبير - إذا كانت هناك حاجة - لتلك الظاهرة المعاصرة غير العادية التى يوجد اعتقاد بأنها قد تعود - فى أكثر اشكالها نقاء - إلى مجتمعات الصيادين وجامعى الثمار الأخيرة.

(*) العلاج المثلى "Homeopathy" هو معالجة المرض بإعطاء المصاب جرعات صغيرة من دواء لو أعطى لشخص سليم لأحدث عنده اعراض المرض المعالج (المترجم).

الهوامش

١ - المصدر بالنسبة للبرازيل: جالفاو Galvao ١٩٥٢، واليزابتسكى وسيتز (١٩٨٥)، المصادر بالنسبة لفنزويلا: ماركيز وبيريز ١٩٨٣؛ بوللاك Pollak، وإلتز ١٩٨٢، المصدربالنسبة لبيرو: لونا ١٩٨٦، ريجان ١٩٨٣، دوبكين دو ريوز ١٩٨٤، سان رومان ١٩٨٣، ١٩٧٩ تشاوميل ١٩٨٨.

٢ - انظر أ. سيزنيروس "A. Cisneros" ليما *تحت تأثير القوى الغيبية*، Libération ٢١ مايو، ١٩٩١.

٣ - المصدر السابق.

سول والأرملة والمودانج Mudang
تحولات فى الشامانية الكورية الحضرية

بقلم :

الكساندر جويلموز

Alexandre Guillemoz

هل مدينة سول وهى مدينة يبلغ عدد سكانها ٨ ملايين نسمة وتعتبر واحدة من بين أكبر عشر مدن على كوكب الارض ما زال يوجد بها الشامانيون ؟ وهل يمكن أن يكون هناك مكان للمذهب الشامانى فى دولة مثل كوريا الجنوبية، التى تسعى جاهدة لأن تصبح دولة حديثة ؟ وهل يمكن للشامانية أو المذهب الشامانى أن يصمد ويظل على قيد الحياة فى دولة كوريا الجنوبية التى يحتفل فيها الغربيون بالنجاحات التى حققتها الديانة المسيحية بها ؟ وهل يمكن للشامانية أن توائم نفسها مع التعددية الدينية ؟ وما هو دور الشامانية فى داخل المناطق الحضرية ؟ وكيف يؤثر الايقاع السريع للحياة الحضرية على طقوسها ؟ وعلى أى نحو يتم تقديم الشامانية من خلال وسائل الإعلام الجماهيرية ؟ وهل الشامانية بصدد البدء فى الإفلات من النبذ الذى استمر على مدى قرون طويلة والذى فرضته عليها الأيديولوچيات الرسمية التى تؤمن بها الجهات الحكومية الرسمية ؟.

كل هذه التساؤلات يتم تحليلها وسبر أغوارها فى هذه المقالة من خلال البيانات والمعلومات التى جُمعت فى أحد المواقع فى مدينة سول فى الفترة من عام ١٩٨٢ حتى عام ١٩٩١. ولسوف نحاول إلقاء الضوء على العديد من الحقائق الهامة، كما سنحاول معرفة جوانب عملية التحول الشاملة التى تفرضها المدينة على الشامانى والمذهب الشامانى.

ترجمة : عبد الحميد فهمى الجمال

الشامانية والأديان المنظمة

إن الدستور الكورى ينص رسمياً على حرية الأديان. وتقوم وزارة الثقافة الكورية (قبل عام ١٩٩٠ كانت تعرف باسم وزارة الثقافة والإعلام) بمهمة جمع المعلومات والبيانات عن الجماعات الدينية المختلفة وإعداد إحصاء عن عدد الأعضاء التابعين لكل جماعة دينية. وفى عام ١٩٨٣، أشارت التقديرات إلى أن عدد المؤمنين قد وصل إلى ١٥,٥٨٥,٠٠٠ من المجموع الكلى للسكان الذى يبلغ ٣٩,٩٢٩,٠٠٠ مواطن أى بنسبة ٣٩٪ تقريباً. والأرقام الواردة بالجدول التالى[1]. لا ينبغى النظر إليها على أنها دقيقة تماماً وموضوعية، وإنما يجب النظر إليها من حيث أنها تعكس مدى الحجم أو الأهمية.

الديانة	أماكن العبادة	الأعضاء الدائمون[٣]	الأتباع[٢]	النسبة المئوية
البوذية	٧,٢٤٤	٢٢٠٠٠	٧,٥٠٧,٠٠٠	٤٨٪
الكنفوشية	٢٣٢		٧٨٦,٠٠٠	٥٪
الكاثوليكية	٢,٣٤٢	٤٥٠٠	١,٥٩٠,٠٠٠	١٠٪
البروتستانتية	٢١٠٠٠	٣٢٠٠٠	٥,٣٣٧,٠٠٠	٣٤٪
ديانات أخرى			٣٦٥٠٠٠	٣٪
المجموع	١١,٨١٨	٥٨,٥٠٠	١٥,٥٨٥,٠٠٠	

٢ - فئة «الأتباع» تشير إلى المؤمنين والمتفقهين فى الدين ... إلخ. وتقوم كل جمعية دينية بإبلاغ وزارة الثقافة والإعلام ببيان عن عدد أعضائها.

٣ - فئة «الأعضاء الدائمين» تشتمل على الرهبان والقساوسة ورعاة الأبرشية وجميع أولئك الناس الذين يعتمدون فى حياتهم المعيشية على المنح والهبات والعطايا التى يعطيها لهم المؤمنون.

والشامانية ليست متضمنة فى البيانات الاحصائية الخاصة بوزارة الإعلام، لأن الجهات الإدارية الحكومية لا تعتبرها ديناً (كيو kyo). ومع ذلك، فإنه يمكن التوصل إلى تقديرات تقريبية عن عدد «أعضائها الدائمين» على أساس عضويتهم فى اتحاد الشامانيين[٤]. حيث وصل عددهم فى اتحاد الشامانيين إلى حوالى ٤٣ ألفا فى عام ١٩٨٣. وهذا يعنى أنه يوجد أكثر من شامانى واحد بين كل ألف شخص من السكان. ويزيد عدد الشامانيين عن عدد أية مجموعة منفردة من «الأعضاء الدائمين» فى ذلك الإحصاء. ولذلك فإن مجموعة المؤمنين الذين يساندونهم ويؤيدونهم ربما تكون أكثر عدداً أيضاً، حتى ولو لم يكونوا منظمين أو مُعترفا بهم رسمياً.

ومن هنا يمكن القول إن الشامانية بتواجدها بين التعددية الدينية بكوريا الجنوبية تسير على ما يُرام. بل ويمكن القول إن الشامانية تشبه «سمكة يمكنها السباحة فى الماء» على نحو أكثر من الجماعات الدينية الأخرى، ليس فقط بسبب طابعها المتسم بالإيمان بتعدد الآلهة (مما يجعلها تميل إلى الاعتراف بوجود آلهة أخرى)، ولكن أيضاً بسبب أنها لم تقدم نفسها - على الأقل فى أزمنة تاريخية - على أنها الأيديولوچية المهيمنة السائدة التى تبعد وتستثنى كافة الأيديولوچيات الأخرى.

السيد المسيح لا يتكلم باللغة الكورية

ولكى نوضح تعددية الأديان المتواجدة فى العاصمة والسهولة التى ينتقل بها الأعضاء من دين لآخر، فإننا سوف نتناول بالفحص والدراسة حالة تريزا Theresa (التى تبلغ من العمر حوالى ٣٣ عاماً)، والتى تقابلنا معها فى معهد الشامانية الكورية فى سبتمبر ١٩٩٠. فهى كانت قد جاءت إلى المعهد لكى تتعلم الرقص الشامانى، ولكى تتناقش مع شامانيين آخرين مبتدئين فى بعض المشكلات التى كانوا يواجهونها.

«لقد أصبحت أسير فى هذا الاتجاه منذ حوالى سنة. وقبل ذلك كنت مسيحية. حيث كنت أحضر بصفة منتظمة القداسات الدينية فى الكنيسة البروتستانتية الكورية. والأرواح (سين sin) هى نفس الأرواح. وعندما يقوم المسيحيون بحث الأرواح على التكلم، فإن الأرواح عندئذ تُسمى العفاريت (أو الماجوى magwi)، ولكن المودانج "mudang" (الشامانيات الكوريات) يسمون هذه العفاريت الشابكوى "chapkwi" (أو الأرواح الضالة الهائمة على وجهها).

«لقد تحدث إلىّ السيد المسيح. ولكنه لم يقل لى سوى كلمتين فقط : (يا تريزا اخدمى "pongsahara"). وطبقاً لتوجيهات الراعى الخاص بى صمتُ عن الطعام فى داخل مكان شبيه بالكهف على مدى ٢١ يوماً. وعقب انقضاء الأيام الثلاثة الأولى من الصيام لم أعد أشعر بالجوع، وأصبح بإمكانى مشاهدة صليب صغير، وبعد مرور عشرة أيام تمكنت من مشاهدة صليب كبير. وأصبح بمقدورى التنبؤ بمستقبل أى شخص، ومستقبل القساوسة، ورعاة الأبرشيات، ومستقبل القساوسة الكاثوليك الأمريكان ... وكانت تنبؤاتى صحيحة ! وكان بمقدورى التكلم باللغة اليابانية، واللغة الإنجليزية ... إلا أن السيد المسيح لم يتحدث معى باللغة الكورية. والآن تتحدث الروح معى بالفعل باللغة الكورية. ولم يكن بمقدورى أن أقول له : (يا جدى) مثلما تفعل المودانج الأخريات، فأنا ما زلت أقول له :

(أبى) مثلما يقول المسيحيون - ولكن الكلام لم يكن يتخذ الوضع الطبيعى. إلا أن (sin) تتحدث معى بالفعل باللغة الكورية. وتتدفق الكلمات وتجىء فى سلاسة.

ويبدو أن تريزا لم تجد صعوبات ذهنية لدى تحولها من الأسلوب المسيحى البروتستانتى الذى سبق لها أن عاشت فيه على مدى أربعة سنوات إلى أسلوب آخر. فالمشكلة التى واجهتها لم تكن مشكلة لاهوتية : وإنما كانت مشكلة تتعلق بتجربة روحية. وعلى الرغم من أن المرء ينبغى أن يحترس من التوصل إلى تعميمات ترتكز على حالة فردية واحدة، إلا أنه من الجدير أن نشير إلى أنها صاغت مشكلتها مع السيد المسيح فى نطاق اللغة. فالسيد المسيح لم يتحدث معها على الإطلاق تقريباً. أما الروح (سين sin) فقد تحدثت معها باللغة الخاصة بها، بل ومنحتها موهبة التنبؤ مما يجعلها تجد بكل سهولة مكاناً لها فى عالم المودانج، على الرغم من وجود بعض الصعوبات فى القيام ببعض التوافقات اللغوية. وهذا التغير الذى هبط على تريزا لم يكن نتيجة نقاش حول القيم الشامانية ؛ وإنما كان نتيجة للتجربة الروحية التى مرت بها. فهل يمكن أن تكون الشامانية كلمة من نوع ما مخبأة ومتوارية فى أعماق اللغة ؟.

البيئة الحضرية

لقد اختفت الأماكن المقدسة والمعابد الكبيرة الشامانية : فمعبد أسياد الأمة قد نقل من جبل الجنوب إلى جبل إنوانج، لأن قوات الاحتلال اليابانية لم تكن ترغب فى أن يتواجد ضريح مقدس كورى فى مكان يعلو فوق معبد شينتو Shinto. أما معبد ناميو Nammyo الواقع بالقرب من البوابة الجنوبية فقد احترق. كما أن كنيسة مكرسة لذكرى الشهداء الكاثوليك تحتل الموقع السابق للمعبد الذى كان متواجداً بالقرب من ميناء مابو Mapo. كذلك نجد أن معبد الأمم المقدسة "halmi tang" قد أزيل تماماً وحلت محله كنيسة بروتستانتية. والقائمة التى تضم الأماكن المقدسة الشامانية التى اختفت وأزيلت هى قائمة طويلة للغاية.

وتبدو الكنائس المسيحية واضحة تماماً للعيان بسبب انتشار رموزها فى جميع أرجاء شوارع المدينة، وخاصة رموزها المتمثلة فى الأبراج الحديدية التى تعلوها صلبان حمراء اللون تزركش السماء الليلية فى سول. وبوجه عام نجد أن الكنائس الكاثوليكية أكبر حجماً وأقل عدداً من الكنائس البروتستانتية. وكل هذه المنشآت الكنسية قد شيدت فى العهد الحديث، وهى تعبر عن عصر الخرسانات المسلحة أكثر مما تعبر عن أى رغبة فى

إظهار تعبيرات جمالية. وذلك المكان الحضرى تنقصه تماماً المبانى والصروح الشامانية. وتشير التقارير الصادرة عن اتحاد الشامانيين إلى أنه يوجد حوالى عشرة مواقع فى سول يتم فيها إقامة الشعائر والطقوس الشامانية. وهى مواقع تتواجد على سفوح الجبال عند مشارف المدينة. وفى هذه الأيام نجد أن معظم الطقوس الشامانية تتم فى المعبد الخاص بالمودانج بدلاً من أن تتم فى بيوت أفراد عاديين مثلما كان يحدث فى الماضى. إلا أن هذه الممارسات قد أصبحت متعذرة وشبه مستحيلة فى الأزمنة الحديثة. وعلى الرغم من أن الترانيم المسيحية التى تنبعث من الكنائس المتواجدة فى الأحياء السكنية يتم قبولها، فإننا نجد أن الإيقاعات الشامانية المليئة بالطرق والقرع والنقر لا تلقى الرضا أو التسامح إلا فيما ندر. وعادة ما يقوم أحد الجيران بالاتصال تليفونياً برجال الشرطة من أجل أن يحضروا ويعملوا على «إيقاف ومنع هذه الضوضاء». وهكذا نرى أن الشامانية الكورية المتواجدة فوق الأراضى الكورية الخاصة بها، قد تعرضت لقيود صارمة إن لم تكن قد أرغمت على الالتزام بالصمت التام. وهذا الصمت الاجبارى والسرية الإجبارية تتعارض تماماً مع الاهتداء المنتصر للأعضاء المنتمين لطوائف ونحل بروتستانتية معينة، حيث يمسكون بالأناجيل فى أيديهم، ويصيحون معبرين عن إيمانهم فى الحارات والشوارع والطرق العامة الرئيسية التى يمشى فيها الناس.

تحريك ونقل إله الأسرة "Songju"

الشامانية الكورية التقليدية يتم ادراكها وتخيلها وتنظيمها من أجل بيت فى مزرعة أو مبنى شبيه بجناح على اتصال بالأرض(٥). وماذا يحدث إذن فى العمارات السكنية المكونة من شقق حيث تعيش العائلات فوق بعضها، ويقوم الجيران الذين يقطنون فى الشقق العلوية بالمشى فى ثقل فوق رأس الصونجو "Sonju" (إله الأسرة) المتواجد أسفلهم ؟ يقول باك اينو "Pak Ino" وهو رجل شامانى "Paksu" من سول يعارض بشدة مثل هذه البنايات للمنازل التقليدية: «لم تكن هناك وسيلة أخرى يتم بها تشييد مثل هذه المبانى» (١٩ أغسطس ١٩٩١).

وتظهر هذه البراجماتية فى الطريقة التى يتم بها تكريم الصونجو فبعد أن يشير باك اينو إلى أن العائلات كثيراً ما تنتقل من منزل لآخر ومن شقة لأخرى فى مدينة سول(٦)، نجد أنه يوجه النصائح الآتية للشامانيين المبتدئين فى معهد الشامانية الذى يترأسه :

«ينبغى عليك أن تحرص على عدم وضع الصونجو فى ضريح فى داخل المنزل. وإلا فإن

المقيمين بالمنزل لن يكون بمقدورهم الانتقال من ذلك المنزل إلى منزل آخر. وإذا لم تقم الأجيال التالية بتكريم الصونجو على النحو السليم، فإنهم سيتعرضون للمتاعب. ومن هنا ينبغى تلقى الصونجو على أنه صونجو «متحرك» أو قابل للنقل من مكان لآخر. وعندما تنتقل الأسرة من مكان لآخر، فإن كلاً من الصونجو الخاص بالمقيمين السابقين والصونجو الذى أحضر بمعرفة المقيمين الجدد ينبغى تكريمهما. وينبغى أن يتم تقديم كأس مليئة بمادة كحولية لكل منهما. ويستغرق الأمر ثلاثة شهور قبل أن يتخذ الصونجو من المنزل الجديد مقراً له. ويوجد هناك صونجو واحد لكل اسم أخير بالمنزل».

وما الذى ينبغى أن يفعله المستأجرون ؟

«إذا أراد مستأجر أن يؤدى شعائر دينية شامانية مختصرة (كوسا "Kosa") فى مسكنه الجديد، فإنه ينبغى عليه أن يقدم طبقين مليئين بالأرز المطهى على البخار (سيرو "siru") : بحيث يُقدم طبق منهما للصونجو الخاص بالمالك الذى يمتلك المسكن، ويُقدم الطبق الآخر للصونجو الخاص به كمستأجر وذلك حتى يمكن لهما أن يتعايشا سوياً.

وإذا قام صاحب المسكن بتقديم كوسا فإنه ينبغى على المستأجر أن يعد طبقاً واحداً من الأرز من أجل الصونجو الخاص به ويطلب موافقة الصونجو الآخر. وليس من المهم ما إذا كان مالك المسكن مسيحياً. فالشخص الفرد يكون مسيحياً ولكن المنزل نفسه ليس مسيحياً كما أن الصونجو ليس مسيحياً. ولذلك فإنه ينبغى على المستأجر أن يعد طبقاً من الأرز المطهى على البخار سيرو من أجل الصونجو الخاص بالمالك» (١٩ أغسطس ١٩٩١).

وبسبب قابلية انتقال العائلات الكورية من مكان لآخر، فإن المجال الحيوى للمنزل لم يعد يُنظر إليه على أنه يسكنه إله ثابت غير قابل للنقل وغير قابل للمس. وتوجد هناك أمثلة ونماذج أخرى للبنتون الشامانى أو الهيكل الشامانى المكرس لجميع الآلهة الذى يوائم نفسه مع الحقائق المعاصرة : أصحاب المقام الرفيع وأصحاب السعادة (التايجام "Taegam") يسكنون الآن فى كل دور أرضى من العمارات السكنية، وفى البدروم يعيش صاحب المقام الرفيع المختص بالمرجل "Excellency of the boiler" و «صاحب المقام الرفيع المختص بالشئون الهندسية "The Engineering Excellency".

إيقاع الحياة الحضرية

أثناء مؤتمر عُقد فى ١٢ أغسطس ١٩٩١ فى برلمان كوريا فى سول، نجد أن يى شيزان "Yi Chisan" وهو رجل شامانى من سول يزيد عمره عن ستين عاماً، قد أشار إلى أن

الكوت "Kut" أو الجلسة الكبرى لاستحضار الأرواح والتى كانت تستغرق يوماً كاملاً علدة، أصبحت تستغرق حالياً فترة تتراوح ما بين خمس إلى ست ساعات، كما أن جلسة الأرواح التى كانت تستغرق سبع ساعات أصبحت تستغرق فترة تقل عن ساعة. وأضاف قائلاً: إن بعض المودانج يقمن بتأدية جلستين من الكوت فى اليوم الواحد. وهذا خطأ، ولكن الغلطة ليست هى غلطة المودانج : فالمجتمع هو الذى يريد ذلك. وحقيقة الأمر أن المودانج لا تستطيع الوصول إلى الكوت قبل الساعة العاشرة أو الحادية عشرة صباحاً، أى بعد أن يكون زوجها قد غادر المنزل من أجل الذهاب إلى عمله، وبعد أن يكون أولادها قد غادروا المنزل من أجل الذهاب إلى المدرسة. ونظراً لأنه ينبغى عليها أن تعود إلى المنزل فى حوالى الساعة السادسة مساء. وعادة ما يستغرق مشوار العودة إلى منزلها حوالى ساعة، فإن الفترة الزمنية للكوت ينبغى اختصارها بحكم الظروف. ولكن الأمر المدهش حقاً هو تلك المقدرة غير العادية التى يتمتع بها الشامانيون وتتمتع بها أرواحهم من حيث التوافق مع هذه الظروف الزمنية الجديدة، وبدون أن يتسبب ذلك فى إحداث مآزق وورطات لاهوتية غير قابلة للحل. فالأرواح لا تعارض الإيقاع السريع السائد فى حياة المدينة، وإنما هى قد اعتادت على ذلك الإيقاع السريع شأنها فى ذلك شأن الناس المقيمين بالمدينة.

والمودانج العظيمة الخاصة بمدينة سول والتى لها زبائن ثابتين ولها معبد كبير، تقوم بعقد جلسات للكوت على أسس منتظمة، بحث تتم عادة مرتين أو أربع مرات سنوياً (مثال ذلك فى اليوم الخامس عشر من الشهر القمرى الأول، وفى اليوم الخامس من الشهر القمرى الخامس، وفى اليوم السابع من الشهر القمرى السابع وفى اليوم الخامس عشر من الشهر القمرى العاشر). ولا تكون هذه احتفالات جماعية بحيث يحضرها جميع الزبائن فى وقت واحد، وإنما يكون لكل عائلة الاحتفال الخاص بها، بحيث تتعاقب العائلات الواحدة تلو الأخرى. وهذا التشجيع المنتظم المستمر لحماس الزبائن يضمن استمرار ولائهم وإخلاصهم رغم أن هذه الممارسة تعرقل بالفعل إقامة «كنيسة» يندمج فى داخلها جميع الأعضاء فى مجموعة واحدة. فكل عائلة تكون لها علاقات منفردة وفريدة من نوعها مع المودانج، وهذا النوع من العلاقة بين المودانج وزبائنها علاقة تقليدية، وهى علاقة تتبلور فى المفهوم الذهنى عن التانجول "Tangol". وكلمة التانجول تعنى الزبون الشامانى الذى يجىء بصفة منتظمة أو من وقت لآخر. كما تدل هذه الكلمة على تواجد علاقة راسخة مستمرة مع المودانج. فهل وسائل الإعلام الجماهيرى تقوم بتدمير وتشويه هذه العلاقة ؟ هيا بنا نركز انتباهنا على هذا السؤال ؟.

الأرملة والشامانية

فى مساء يوم ١٠ سبتمبر ١٩٨٣، استدعت السيدة يانج "Mrs. Yang" كيم كومهوا "Kim Kumhwa" الشامانية للمجىء إلى منزلها لكى تقوم بجلسة استحضار أرواح من أجل أن تشعر روح زوجها المتوفى بالهدوء والسكينة والراحة. وكان زوجها الذى كان يعمل طبيباً قد مات بسبب اصابته بسرطان فى البطن منذ خمسة أعوام (فى عام ١٩٧٩) عن عمر يناهز ٥٥ عاماً.

وأشارت مدام يانج إلى أنها قد رغبت فى عقد جلسة استحضار أرواح وفقاً للأساليب التقليدية الكورية، نظراً لأنها حلمت أحلاماً عديدة ظهر فيها زوجها، ونظراً لأنها سبق لها أن شاهدت جلسة روحية لإعطاء العهد (أى لإعطاء العهد الشامانى) تنزل فيها تجليات فجائية "Kut of descent" عُرضت على شاشات التليفزيون، وقامت بها طالبة أمريكية تحت اشراف المودانج كيم كومهوا[٧]. وبسبب أنها كانت قد قرأت أيضا مقالة فى مجلة يونجنيدى "Yongnedi" (السيدة الشابة) تناولت كوت تجلى أخرى تمت تحت اشراف كيم كومهوا. وأخيراً فإن جاراً سابقاً وهو أستاذ بجامعة سول متخصص فى الفلكلور الكورى، قد أعطى رقم تليفون كيم كومهوا للسيدة يانج وقال لها إن كيم هى أعظم مودانج فى كوريا كلها وأنها بمثابة "كنز ثقافى»[٨].

ولا يمكن لنا أن نقدم وصفاً هنا لكافة الخطوات والمراحل المتعاقبة لهذه الجلسة الروحية الشامانية، والتى قامت فيها الأرواح (سين) وروح الشخص الميت بالتقمص الطقوسى فى داخل أجساد المودانج العديدات اللاتى كن حاضرات فى الجلسة. وانخرطت السيدة يانج (وهى مولودة فى عام ١٩٢٩ وتبلغ من العمر ٥٤ عاماً). وكذلك زوجة ابنها الأكبر فى الكثير من النشيج والبكاء. وأكدت السيدة أنها لم تكن تعرف أى شىء عن الكوت، ومع ذلك فإنها فى أثناء فترة الاستراحة الخاصة بتناول طعام الغذاء قد اعترفت بأن الهدف من وراء مشاركتها فى الكوت هو انقاذ الفقيد الميت من إحباطاته (هان "han")، بالإضافة إلى السماح لنفسها بالعودة إلى الكنيسة البروتستانتية التى لم تذهب إليها منذ زواجها.

وفى تمام الساعة ٤,٢٩ مساء طلبت كيم كومهوا من السيدة يانج أن تمسك بغصن شجرة صغير، وبعدئذ بدأت فى محاولاتها الرامية إلى تشجيع روح الزوج للمجىء إلى السيدة يانج. وأخيراً وبعد مرور حوالى عشر دقائق، أعلنت كيم كومهوا أن روح الميت لم تهبط ولم تنزل. ورفضت السيدة يانج فكرة أن تدع زوجة ابنها هى التى تتولى الأمر

وتضطلع بالمهمة نيابة عنها. وأخيراً فإن جدة صديقة حميمة للشامانية أخذت على عاتقها مهمة دفع روح الميت إلى التجسد.

وبعد مرور ثلاثة أيام وبعد جلسة من المحادثة مع السيدة يانج استغرقت حوالى ساعتين، فإنها روت لى ما شعرت به عندما تكلمت روح زوجها من خلال شفتى المودانج :

«الكثير مما قيل كان مجرد أمور تافهة وعادية. وعندما أكدت كيم كومهوا أن زوجى عندما يصل إلى منزله ليلاً كان يخبرنى بكافة الأمور التى فعلها فى أثناء النهار، فإننى قلت لنفسى إن هذا لم يكن صحيحاً. فزوجى لم يكن يفعل ذلك على الإطلاق. إذ كان رجلاً صموتاً مزموم الشفتين. وكنت أنا التى أحكى له عن الأمور التى فعلتها، وكان صمته تقليدياً ومتمشياً مع كونه رجلا ارستقراطيا (يانجبان "yangban"). وكان حبه لى عميقاً وصادقاً، إلاأنه لم يكن يعبر عن حبه لى من خلال الكلمات. ومع ذلك فإن شيئاً واحداً من الأمور التى قيلت قد أذهلنى بالفعل. إذ كان زوجى يميل إلى السمنة والامتلاء، ولذلك كان يتناول كميات ضئيلة للغاية من الأرز، وأغلب طعامه من السمك النيئ. وكان حريصاً للغاية فى مأكولاته بسبب اصابته بمرض السكر وارتفاع ضغط الدم. كما كان زوجى يعانى من مشكلات تتعلق بالهضم. ومن هنا فإنه عندما تكلمت المودانج عن مشكلات الهضم التى يعانى منها زوجى، فإنه بدا لى أن روح زوجى هى التى تتكلم. وكان ذلك أمراً عجيباً».

وسألتنى السيدة يانج عما إذا كان الأمر يستلزم الإمساك بغصن شجرة من أجل استقبال روح الشخص الميت. وعندما قُلت لها بأن الأمر يستلزم ذلك بالفعل، فإنها استطردت قائلة:

«لقد كان الضرب المستمر على الطبلة والقرع المستمر للجرس مثيراً للافتتان والتنويم المغناطيسى. وأى شخص أكثر ضعفاً منى لم يكن بمقدوره أن يصمد فى مواجهة قرع الطبول والأجراس. ولقد بذلت أنا كامل جهدى لكى أظل مسيطرة على نفسى. (ومعنى ذلك أنها كانت تقاوم لكى لا تسمح لروح المتوفى بالدخول فى جسدها، ولكى لا تستسلم للتضرعات والتوسلات التى تبديها كيم كومهوا). وعندما انتهى كل شىء شعرت بالهدوء والراحة. وفى الليلة التالية شهدت زوجة ابنى فى الحلم عرضاً طقوسيا كونفوشيوسيا يتم تقديمه بمصاحبة المتوفى.

ثم استطردت السيدة يانج قائلة «ولقد دهشت عندما بدأت المودانج فى التحدث باللغة

الكورية مثل راهب عمومي صيني. حيث كنت أعتقد أن كافة الآلهة من الكوريين. وتحدثت المودانج لفترة طويلة مثل ممثل تلفزيوني يقوم بدور رجل صيني. وعندما وصلت إلى منزلي في تلك الليلة، بدأت أفكر في تلك الجلسة الروحية. وعندئذ أذهلني شيء ما. فأنا عندما كنت طفلة عشت لمدة عشر سنوات في الصين في مدينة تينتسين القريبة من بيكين. وكانت لي مربية صينية عطوفة للغاية، لذا كنت أحبها حُباً جماً. وكانت هذه المربية تسمى روما "Ruma". وساءلت نفسي في تعجب : تُرى هل حضور الرهبان العموميين الصينين لم يكن مرتبطاً بي ؟ إن كيم كومهوا لا تعرف أنه سبق لي العيش في بلاد الصين. كذلك لم تعرف هذه الحقيقة زوجة البروفيسور يي "Yi" التي ربما تكون قد تحدثت معها عني. ومما جعل الأمر أكثر إثارة وإزعاجاً هو تلك الحقيقة التي مفادها أنني قد حلمت أحلاماً عن المربية روما قبل انعقاد الكوت بثلاث ليال أو أربع ليال، ولم أكن قد حلمت أحلاماً عنها من قبل طوال حياتي. انها صدفة عجيبة. ويمكنني القول إن هناك عنصرا من عناصر الصدق في الكوت.

ونورد فيما يلي بعض التعليقات والملاحظات المختصرة عن جلسة الأرواح هذه. أولاً : إنه لمن الجدير بالذكر أن نشير إلى الدور الهام الذي لعبته وسائل الإعلام الجماهيرية من حيث توليد الرغبة في عقد كوت "وفقاً للتقاليد الكورية" في داخل امرأة من الطبقة العليا بالمجتمع، فهي طبيبة من خلال التدريب وهي بروتستانتية متحمسة للمذهب البروتستانتي. وثانياً: إنه من بين الكلام الذي قالته المودانج كانت هناك كلمات كثيرة تعتبر وثيقة الصلة بالموقف، إلا أن السيدة يانج صرفت النظر عن تلك الكلمات لأنها افترضت أن زوجة البروفسور يي قد أبلغت كيم كومهوا عن هذه الأمور. ولكني تحريت في هذا الشأن مع المسئولين المباشرين الرئيسيين، مما جعلني أعتقد أنه من غير المحتمل أن تكون زوجة (يي) قد تحدثت مع (كيم) عن تلك الأمور. ولكن الاحتمال الأكثر على ما يبدو، هو أن المحادثة التي تمت بين كيم كومهوا وبين السيدة يانج والتي حدثت قبل أن يتم اجراء الكوت بأيام عديدة، قد زودتها بمعلومات كافية حتى ولو كانت السيدة يانج تدعى بأنها لم تفشي أية معلومات وثيقة الصلة بالموضوع. ومن ناحية أخرى فإن الكلمات التي تتعلق بالاهتمامات التي أبداها المتوفى بشأن طعامه (والتي يمكن سماعها بالفعل على شريط التسجيل الذي سجلت عليه الكوت)، تعتبر كلمات غاية في الأهمية. إلا أن هذه الكلمات لا تستغرق سوى سطرين من بين الـ ١٦٧ سطراً التي نُسبت إلى المتوفى في

النسخة المسجلة. ولذلك فإن مدى صحة الكلمات تتوقف على النزعة الذاتية لدى الشخص الذى يتلقى تلك الكلمات. إن مدى صحة الكلمات يأتى بالنتيجة المرجوة، ولكن لا يوجد أحد يعرف مقدماً الكلمات التى ستأتى بالنتيجة المرجوة والكلمات الأخرى التى لن تأتى بالنتيجة المرجوة. وعلاوة على ذلك : ألا يبرهن لنا العناد الذى أبدته السيدة يانج من حيث مقاومتها لاستقبال روح زوجها على تواجد وحضور الشخص المتوفى ؟.

أما بالنسبة لماذا كان ظهور الرهبان العموميين الصينيين فى جلسة استحضار الأرواح (حيث ظهر هؤلاء لمدة عشرين دقيقة) أمراً غير عادى بصفة خاصة : «فقد قيل لى إنه لم يكن أمراً غير عادى. فهو شىء تقليدى فى حقيقة الأمر. كما أن المودانج التى نفذت ذلك الجزء من الكوت قد قالت لى «إن الرهبان الصينيين يؤدون دورهم دائماً على نحو جيد». وما لدينا هنا هو بمثابة عنصر عادى من الطقوس يتخذ أهمية غير عادية بسبب النزعة الذاتية لدى الزبونة، فهى وحدها التى تدرك مدى أهمية ذلك العنصر، وبحيث أصبح ذلك العنصر بالنسبة لها هو الدليل القاطع والبرهان الساطع على صحة ومصداقية الكوت.

ومهما كانت قوى الشامانى فى مجال الحدث والادراك والرؤى، فلا أحد يعرف على وجه الدقة ما يحدث فى أثناء جلسة تحضير الأرواح. ففى عام ١٩٨٥ نجد أن شانج هيوجيونج وهى فتاة شامانية شابة تبلغ من العمر ١٧ عاماً قد قالت :

«إننى لا أعرف ما إذا كانت الكلمات التى أنطق بها صادقة وحقيقية. ولكن الزبائن يستمرون في المجيء والتوافد والعودة إليّ. ولذلك فمن المؤكد أن الكلمات تكون صادقة» وفى أوائل الثمانينات بدأت وسائل الإعلام الجماهيرية فى الكشف عن جانب من الشامانية الكورية كان قد ظل حتى ذلك الحين متوارياً ومخفيا بسبب الخجل منه، رغم أن مكانه فى نطاق الشامانية - وكان يتم تقديم كافة المخصصات المستحقة - كان ضئيلاً بعض الشيء. وهذه الظاهرة الخاصة بقيام واحدة أو اثنتين من المودانج «بالوساطة الروحية» وهو الأمر الذى جعل المودانج يصبحن مشهورات مثل نجوم السينما، قد تم التركيز عليها بشدة بمعرفة شوا شونجمو (١٩٩١)[٩]. ووفقاً لهذه المخططات العامة فإننى أود الآن أن ألقى الضوء على «الفضيحة» التى أثارت ضجة فى الأوساط الشامانية وفى صحافة العاصمة خلال صيف عام ١٩٩٠.

الشامانية والممثلة

لقد ابتدأ كل شىء بحلم «هام»[١٠] شاهدته كيم كومهوا وهو حلم تكشفت معانيه

الحقيقية لها عقب تلقيها مكالمة تليفونية من الممثلة الكورية المشهورة كيم شيمى[١١].
وكانت كيم شيمى آنئذ تفكر فى انتاج فيلم عن امرأة تتحول إلى مودانج، ولذلك كانت ترغب فى أن تتقابل مع كيم كومهوا لكى تعرف منها كيفية اعطاء العهد لمودانج من خلال كوت النزول أو الكوت الخاصة بإعطاء العهد. ولكن قبل ساعة من الموعد المحدد للقاء بينهم[١٢]، جاءت الشامانية إلى الممثلة وحثتها على التوقف عن المراوغة فى استخدام كلام ذى معنيين أو التوقف عن التلاعب بالألفاظ : فالوقت قد حان لاستقبال كوت النزول وبحيث تصبح مودانج حقيقية[١٣]. فرغبة الممثلة فى تعلم فنون ومهارات المودانج قد فجرت رغبة المودانج فى تحويل الممثلة إلى ابنة روحية[١٤].

ويبدو أن الممثلة قد عانت فى الماضى من «لعنة المودانج». فقبل خمس سنوات، وبينما كانت تقوم بتمثيل فيلم «المونيالات البوذية The Buddhist Monials»، سقطت حلقة ذهبية على الأرض من يدها اليسرى وتحطمت إلى أجزاء صغيرة، وبعد ذلك مباشرة بدأت تعانى من آلام رهيبة فى جنبها الأيسر. وفى نهاية الأمر، توقف العمل فى تصوير الفيلم عندما توافد الأساقفة البوذيون من جميع أرجاء كوريا إلى العاصمة لكى يقودوا الاحتجاجات التى تدعو إلى إيقاف تصوير الفيلم نظراً لهجومه على مبادئهم الأخلاقية والتشهير بها والافتراء عليها. وتُركت الممثلة حليقة الشعر – حيث كانت قد حلقت شعر رأسها لأن دورها فى الفيلم يتطلب ذلك – ومعطلة عن التمثيل، بينما الآلام الرهيبة تجتاح جانبها الأيسر. وسافرت الممثلة إلى أمريكا لكى تُعالج هناك. وهناك تم تشخيص آلامها على أنها آلام مرتبطة بالصداع الذى يجتاح جانبا واحدا من رأسها. أما الممثلة نفسها فقد أشارت إلى أن تلك الآلام ترجع إلى وصولها إلى سن الشيخوخة. ثم عادت إلى كوريا لكى تستأنف أعمالها الناجحة فى مهنة التمثيل على الرغم من عدم زوال الآلام الرهيبة التى تعانى منها. وقامت صحيفة واحدة بعمل دراسة شاملة عن الحياة الخاصة لهذه الممثلة وعن موت ابنها (الذى مات غرقاً فى برميل ضخم ملىء بزيت الصويا) عندما كان عمره ٢٥ عاماً، وأشارت الجريدة إلى أن الممثلة كانت تأمل فى أن تزيل أو تفك "pullida" احباطات "han"[١٥] ابنها المتوفى فى أثناء عقد جلسة لكوت التجسد. وفى يوم ٢٩ يوليو ١٩٩٠، حضرت جلسة كوت أخرى، وهى الجلسة التى طُلب من كيم كومهوا المشاركة فيها. ووجهت كيم كومهوا كلمة للمودانج المجتمعات بررت فيها جلسة الكوت التى تجريها كيم شيمى على أساس أن الممثلة كانت لها ثلاثة أزواج، وأنها كانت تشعر بالوحدة

والاكتئاب، وأنها قد عانت كثيراً، مما يعنى أن معاناتها الشديدة كان تستدعى تحضير الأرواح. وأعلنت كيم كومهوا أن جلسة تحضير الأرواح سوف تُعقد فى يوم ١٣ أغسطس[١٦]. ووجهت الدعوة لى لكى أحضر. ولكننى عندما اتصلت تليفونياً بكيم كومهوا فى يوم ١٠ أغسطس، فإنها أبلغتنى بأن الكوت قد تأجل إلى أجل غير مُسمى.

وفى يوم ٢ سبتمبر ١٩٩٠، نجد أن الجريدة اليومية شوصون إلبو "Choson Ilbo" قد خصصت على صفحتها التاسعة مقالاً كاملاً عن الممثلة تحت عنوان: «مشروع تصوير فيلم بالقرب من "DMZ" عن كوت يهدف إلى إعادة توحيد كوريا»، مع وجود عنوان فرعى: «انكار صريح وحاسم لنزول الأرواح، والنبوءة والرجم بالغيب». وأشارت المقالة إلى أن الممثلة كانت تقوم بالدراسة مع كيم كومهوا فى موضوعات تتعلق بالفيلم فقط.

وفى يناير ١٩٩١، نجد أن الصفحة الأولى فى المجلة الأسبوعية التى تسمى "Sisa Chonol" قد ورد بها صورة فوتوغرافية لكيم شيمى وهى مرتدية قبعة التايجام (أو قبعة أصحاب السعادة). وعلى الصفحات الداخلية بالمجلة كانت توجد مقالات مخصصة من أجل المودانج الخاصة بالشرق ألا وهى كيم كومهوا، كما توجد عبارات وفقرات عن «القيمة الدينية للتراكيب المتوافقة بين الناس والأرواح والطبيعة، والتى يتم التوصل إليها فى الشامانية»[١٧]، وعن «هذا الدين الذى تدين به جماهير الناس والذى يتلقى الإرشاد عن طريق وحدة الشعب». كما كان يوجد أيضاً تحقيق صحفى مع كيم شيمى نفسها.

فهى تقول «إننى لم أتلق كوت النزول وأنا ما زلت مهتمة بالشامانية وبمعتقدات المودانج. وأنا أستشير المودانج فى المسائل التى تتعلق بالنبوءة والرجم بالغيب. أليست الشامانية ضاربة بجذورها فى أسلوب حياتنا ؟ فعلى سبيل المثال : ألسنا نقول : (إننى لست محظوظاً أو ملهماً "sin nanda" ؟) وبعكس الناس الآخرين ... فإننى أعتقد أن الشامانية ممتعة ومسلية ومؤدية إلى الارتقاء بالأخلاق والوجدان. وعلاوة على ذلك فإنه يبدو لى أنه من البهتان أن أقول إننى عانيت من لعنة المودانج. وعلى كل حال فإننى آمل أن أتلقى كوت النزول. إن كافة الأديان مليئة بالخرافات والخوف اللاعقلانى من الأمور المجهولة أو الخفية "misin". وأنا أريد أن أتلقى كوت النزول بهدف أن أعرف ماهية وطبيعة كوت النزول. ولا أعرف ما إذا كان لدى المقدرة على ذلك. وأنا مازلت أحاول أن أتعلم بهدف أن أتمكن من عمل فيلم عن كوت النزول. ولا يمكن أن يتم إعداد وإنتاج ذلك الفيلم بطريقة غير دقيقة وغير متفحصة. ولذلك ربما سأضطر إلى تأجيل البدء فى العمل

فى هذا الفيلم إلى وقت لاحق. ولقد كان هناك الكثير من الكلام والمداولات عن كل ذلك ... والمودانج العاديات تعشن فى ظروف رهيبة ... فهن يتعرضن للاحتقار من جانب المجتمع الخاص بهن، علاوة على أنهن منعزلات من الناحية السيكولوچية ... ولقد كن متعاونات معى للغاية وقدمن لى مساعدات عظيمة فيمَا يتعلق بالفيلم الذى أحاول إعداده. وأنا أرغب حالياً تجنب سوء فهمى لهن» (١٨).

ويستلزم الأمر تقديم بعض التعليقات عن المادة العلمية التى تم إعدادها تواً. أولاً : اننى أود أن أعبر عن إعجابى الشديد بالعمل الذى أنجزته كيم كومهوا، فهى نجمة متألقة بين النجوم. وكل مجموعة دينية فى كوريا بل وفى كل أرجاء العالم لديها شخصيات الوساطة بها "Media Personalities" بغض النظر عن الأسف الشديد الذى قد يبديه البعض إزاء هذه الظاهرة. ولماذا لا يكون ذلك بمثابة جزء من الشامانية الكورية ؟ كما ينبغى أيضاً تمجيد البساطة والتعاطف والتواضع الذى تتميز به كيم كومهوا. وحقيقة الأمر أن جهودها الصادقة قد أدت إلى تقليل النَبْذ الذى كانت الشامانية الكورية تعانى منه.

ومع ذلك تبقى بعض الأسئلة التى أثارتها مجرى الأحداث المتعلقة بمسألة كيم شيمى. إذ كان هناك انطباع عام بأن شخصاً ما قد تعرض للخداع والاحتيال عليه. لقد تم الإعلان عن كوت النزول، ومع ذلك فإن كوت النزول لم يحدث ولم يتم فى الموعد المحدد له. كما أن كيم كومهوا التى كانت قد أعلنت بأن الممثلة سوف تتلقى كوت النزول فى ١٣ أغسطس كانت مخطئة، إلا أن أحداً لم يكن على استعداد لأن يقول ذلك : كان يكفى استنكار الإشاعة المزعومة. فاتجاه الممثلة لم يطرأ عليه تغيير : إذ كانت ترغب فى التعلم، وما زالت ترغب فى تعلم الكوت. وعندما ارادت الشامانيات أن يجعلن منها امرأة مودانج، فإنها وافقت على ذلك. واتضح أن قوى الرؤى لدى كيم كومهوا هى قوى غير معصومة من الخطأ. فهى قد ارتكبت نفسى الخطأ فيما يتعلق بالإبنة الروَحية الأخرى التى تُسمى شاى هوى "Chae Hui"، فهى لم تصبح مودانج، وهى ليس لديها زبائن كوريين بل وهى تعيش عند الساحل الغربى لأمريكا وتعمل مع أناس مهتمين بالرقص الذى يؤدى للنشوة والغبطة الهائلة.

وانهزمت الأنثى الشامانية. وفى المجتمع التقليدى نجد أن المرأة المودانج التى ترتكب غلطة، لا تفقد اجازة المجتمع لها والتصديق عليها. وكل ما يحدث هو أن المرء يلجأ إلى مودانج أخرى إلى أن يتم اصدار رأى فى المودانج التى وقعت فى الأخطاء، وفى العالم

الذى تسيطر عليه وسائل الإعلام الجماهيرية، فإنه لا يوجد مجال لالتماس العون أو التوجيه. حيث تُدار الأحداث إلى أن تنقلب على ذاتها. فالمرأة الشامانية قد ارتكبت نفس الغلطة مع البروفسيرة المزعومة المنتمية لجامعة أمريكية، مثلما فعلت مع الممثلة. فهى قد وقعت فى فخ «القيام بأعمال الوساطة» الذى سبق لها أن تقبلته بنفسها. فهل يمكن للشامانية أن تصبح شكلاً من أشكال الرقص ؟ أو أشكال المسرح أو السينما ؟.

ولكن ربما تكون أهم الحقائق هى أن الممثلة قد قالت : «إننى على العكس من الناس الآخرين وعلى العكس من المسيحيين والبوذيين والكنفوشيوسيين، أجد الشامانية مسلية ومفيدة ومثيرة ورافعة للروح المعنوية». وبقدر ما لدىّ من معلومات، فإن ذلك هو أول تصريح علنى عن الإيمان بالشامانية يتم فى كوريا كلها. فالشامانيون قد خسروا، ولكن المذهب الشامانى قد أحرز الانتصار. وبأية تكلفة؟ إنه ليس من المؤكد أن «وساطة» الجلسات الروحية الشامانية تساعدنا على فهم الشامانية وفهم تلك الجلسات. بل وعلى العكس من ذلك نجد أنها تساعد على اضفاء الطابع المادى عليها واضعاف الطابع التجريدى بها، وهى نفس عملية إضفاء الطابع الفلكلورى التى ألقى عليها الضوء كيث هوارد فى تحليلاته للعرف الكورى الخاص «بالكنوز الثقافية الحية»[19]. ولكن أليست فاعلية الشامانية وقوة تأثيرها تتوقف على كلمة أصيلة جديرة بالثقة، تحدث تأثيراً هائلاً على المستمع أو تدخل تغييرات كبيرة عليه ؟.

الهوامش

١ - مصلحة الإعلام الكورية فيما وراء البحار التابعة لوزارة الثقافة والإعلام الكورية. دليل كوريا السياحى. الطبعة السابعة. سول/مؤسسة سامهوا للطباعة/عام ١٩٨٨ صفحة ١٣٠. وقد ورد بالطبعة الخامسة من نفس ذلك الكتاب أرقام مختلفة إلى حد كبير (١٩٨٣ صفحة ٢٠٧) مما يسبب بعض الشكوك فيما يتعلق بمدى صحة المعلومات والبيانات.

٤ - كيونج سين هويبو "kyongsin hoebo"، ١٩٨٤ العدد الرابع صفحة ٤ وهى نشرة الجمعيات الفيدرالية الكورية لتحقيق الانتصار على الشيوعية وتوفير الاحترام للعقائد الدينية والتى تعرف عادة باسم : اتحاد الشامانيين "Mundang hyop - hoe"، وهو بمثابة تجميع للشامانيين والعرافين الكوريين، وهذا الرقم أيضاً ليس دقيقاً، ولكنه يعكس مدى الحجم أو الأهمية. وعدد الأعضاء وفقاً لما هو وارد بالنشرة قد ظل ثابتاً بدون تغير على مدى سنوات عديدة، وبعدئذ وعلى نحو فجائى لم يتم تسجيله على الإطلاق وذلك نظراً لأن اتحاد الشامانيين لم يتمكن من تسديد الرسوم المستحقة عليه. والهدف الرئيسى من وراء هذا الاتحاد والذى سبق تسجيله فى بادئ الأمر مع وزارة الثقافة والإعلام فى عام ١٩٧١، هو تدعيم النشاط المناهض للشيوعية والدفاع عن أعضاء الاتحاد فى مواجهة الضغوط التى تمارسها السلطات الإدارية من أجل قمع «الخرافات». والاتحاد مسئول أيضاً عن تدريب المودانج الجدد علاوة على تقديم جماعات من المودانج فى الاحتفالات الفلكلورية التى تتم على المستوى المحلى والقومى.

٥ - ارجع إلى البروفور أ. جويلموز "A. Guillemoz" فى كتابه : "Les algues, les ancients, les dieux : La vie et la religion d'un village de pecheures - agriculteurs, Paris, Le Leopard d' or/ 1983. وخاصة الفصل الذى يتناول الآلهة والمعتقدات والطقوس العائلية المتوارثة. صفحات ١١٩ - ٢٢٢

٦ - تشير الإحصائيات والبيانات الصادرة عن وزارة التخطيط فى كتاب. "Le Courrier de la corée" فى ١٧ أغسطس صفحة ٢١ إلى أن ٨٦٦٠٤٢٨ شخصا كوريا قد انتقلوا فى عام ١٩٨٦ وهو رقم يمثل ٢١,٣٪ من مجموع السكان، وهى نسبة تقل ١٪ عن السنة السابقة. وبوجه عام فإن التنقلات السكانية هذه كانت تتجه إلى المدن الكبرى أو تتجه من سول إلى مشارفها والمحيط الخارجى لها.

٧ - فى ٧ يونيو ١٩٨١، عقدت مدام شاى هوى "Chae Hut" جلسة استحضار أرواح تحت اشراف كيم كومهوا. وقد اهتمت وسائل الإعلام الكورية بالحقيقة المزعومة التى مفادها أن السيدة شاى هوى هى أستاذة بجامعة كاليفورنيا فى لوس أنجلوس ولكنها فى حقيقة الأمر كانت قد استكملت دراساتها الجامعية تواً. وأصبحت جلسة الأرواح هذه حدثاً إعلامياً يبرهن على أنه «حتى الأساتذة الجامعيين الأمريكان لا يستطيعون مقاومة الأرواح». بل وتم طبع ونشر كتاب عن جلسة الأرواح

هذه مزود بالصور الفوتوغرافية جاء فيه : «أن شاى هوى وهى عضوة فى قسم الرقصات العرقية فى "UCLA" قد تعلمت رقصة النشوة الأندونسية ورقصة كيفا "Kiva" الأمريكية. وشعرت بقوة الموداتج وهى تدخل فى كيانها وظلت على مدى عام بعد ذلك تعانى من الاعتلال الروحى والمتاعب النفسية. وفى أثناء رحلة قامت بها شاى هوى إلى كوريا لكى تجمع مادة علمية لرسالة الدكتوراه الخاصة بها، عكفت على مشاهدة فيلم تسجيلى عن الكوت "Kut" تم تصويره فى مقاطعة هوانجهاى. ولكنها فى أثناء مشاهدة الفيلم بدأت ترتعش فجأة وتعرض الجزء الأعلى من ظهرها لتشنجات عنيفة ... واعترفت منذ أن عانت من الاعتلال النفسى أنه صار لزماً عليها أن تصبح واحدة من الموداتج». (كيم انهو شو "Kim Inhoe Choe") (كوت التجلى فى مقاطعة هوانجاى) سول/يوروهادانج/١٩٨٣ صفحة ٨٤.

٨ - أود أن أقدم الشكر للبروفسور يى "Yi" لإبلاغى بموعد انعقاد هذا الكوت "Kut".

٩ - شوا شونجموه "Choi Changmoo"، نامى "Nami" وشاى "Chae" وأكصون "Oksun" نجمات الشامانية فى كوريا وأيضاً روث - الجى هاينز/ شامانى القرن العشرين. نيويورك. الناشرون ايرفنجتون للطبع والنشر صفحات ٥١ - ٦١.

١٠ - وهذا طبقاً لما أوردته كيم كومهوا بنفسها (وهى تبلغ من العمر ٦٠ عاماً وتسمى رسمياً بالكنز الثقافى الحى). فى أحاديثها الصحفية التى أدلت بها فى أغسطس ١٩٩٠ للعديد من المجلات الشهرية النسائية : مجلة يوصونج شونجانج صفحة ٣٠٨، ومجلة أومون سنصو (الحاسة النسائية). صفحة٣٠٩.

١١ - تعتبر كيم شيمى "Kim Chimi" من أعظم الممثلات فى كوريا، وقد ظهرت فى أكثر من ٨٠٠ فيلم (سيزا جورنال ١٧ يناير ١٩٩١ صفحة ٤٢). وعادة ما تظهر فى عدد من الأفلام يتراوح ما بين ثلاثين إلى أربعين فيلماً فى خلال السنة التى تشهد انتاجاً وفيراً.

١٢ - لقد تم اللقاء فى ٢٠ يونيو ١٩٩٠ وفقاً لما ورد فى مجلة "Umon Sensu" (أو حاسة المرأة) صفحة ٣٠٩، وفى مجلة كوين "Kwin" (أو الملكة) فى أغسطس ١٩٩٠ صفحة ١٦٩، وفى مجلة "Chubu Saenghwal" فى أغسطس ١٩٩٠ صفحة ٢١٨، وفى ٢٠ مايو ١٩٩٠ طبقاً لما جاء فى مجلة "Yosong Chungang" أغسطس ١٩٩٠ صفحة ٣٠٧.

١٣ - مجلة "Yosong Chungang" أغسطس ١٩٩٠ صفحة ٣٠٧.

١٤ - مجلة "Yosong Chungang" أغسطس ١٩٩٠، وإذا توخينا المزيد من الدقة فإن المقالة تتحدث عن «ابنة روحية ثانية تسير على نهج البروفيسورة شاى هوى "Chae Hui". قارن أعلاه فيما يتعلق بمسألة البروفيسورة شاى هوى.

١٥ - مجلة كوين أغسطس ١٩٩٠ صفحة ١٦٧ (عنوان فرعى للمقالة) وصفحة ١٧٠ (فى النص).

١٦ - هذا التاريخ قد جاء فى افتتاحية المقالات التى صدرت فى المجلات الأربع التالية : "Yosong Chungong" أغسطس ١٩٩٠ صفحة ٣٠٧ ومجلة "Umon Sensu" أغسطس ١٩٩٠ صفحة ٣٠٨ ومجلة "Kwin" أغسطس ١٩٩٠ صفحة ١٦٨ ومجلة "Chubu

"Saenghwal" أغسطس ۱۹۹۰ صفحة ۲۱۸.

۱۷ – كتب هذا الكلام البروفيسور شوهنجيون "Cho Hungyun" أستاذ الأنثروبولوچيا الدينية فى جامعة هانيانج. أما المقالات الأخرى فقد كتبت بمعرفة صحفيين من القسم الثقافى بالمجلات الأسبوعية.

۱۸ – شيزا شونول "Sisa Chonol" ۱۷ يناير ۱۹۹۱.

۱۹ – ارجع إلى الكتاب الذى ألفه كيث هوارد "Keith Howard" تحت عنوان : موسيقى وأغانى الطقوس الشامانية : موسيقى الفلكلور بالمجتمع الكورى. الطبعة الثانية / سول/ الجمعية الأسيوية الملكية/ فرع كوريا/ ۱۹۹۰ صفحات من ۲٤۱ إلى ۲٦۲. وارجع إلى جريدة الدراسات الطقوسية لعام ۱۹۸۹ صفحات من ۲۰۳ إلى ۲۱٦.

تـــورنارســوك أو الشـامــانيـــة المقلوبة رأساً على عقب

بقلم :

مايكل ماتاراسو

Michel Matarasso

فى عصرنا هذا نجد أن الأرواح قد انتُقص من قيمتها وتحولت إلى كائنات أسطورية خرافية تتخذ فى الغالب شكل الأقنعة التنكرية.

والشكل القناعى للتورنارسوك، وهو ذلك الشكل الماكر المخادع المؤذى الخاص بروح اسكيمو شامانية[1]، يقدم لنا على ما يبدو صورة مرآتية عن الطرائق العديدة التى لوحظ تواجدها فى الشامانية، كما يعكس الصورة المركبة التى تقدمها الشامانية للدارسين المعاصرين. إذ يبدو أن الشامانية - شأنها شأن التورنارسوك - تقلد وتهزأ فى سخرية من الناس ومن أوضاعهم وطقوسهم الأخلاقية والاجتماعية.

وهذا هو السبب فى أن الشامانية قد شكلت على مدى فترة طويلة، نوعاً من الثقافة المضادة الخاصة بالأقليات.

والتورنارسوك هو شخص أسطورى غريب الأطوار من أصل انيوتى "Inuit" ، وهو يذكرنا من خلال مزاجه الهزلى ونكاته وقصائده التراجعية[*]، ومن خلال نواياه وأهدافه الشبيهة بنوايا الغول، بالقناع الطقوسى الشعائرى الذى يستخدمه الهنود الهوبى "Hopi"[**]، الذين يسمون الكويمشى : "Koyemshi".

وفى عام ١٩٧٤ نجد أن هذه العلاقة المدهشة قد ألقى عليها الضوء كلود ليفى شتراوس[2] "Claude Lévi - Strauss". عندما أوضح أن الكويمشى، وهم أولئك

ترجمة : عبد الحميد فهمى الجمال

المهرجون الطقوسيون الخنثويون العاجزون جنسياً، كانوا هم الأزواج والزوجات الأسطوريين للكاتشينا "Katchina" أو الآلهة الغامضة[٣]. الذين أصبحوا الآن متسمين بحب الخير، ولكنهم كانوا ذات يوم يتصفون بالضراوة والوحشية والعمل على إلحاق الأذى بالناس. ومن بين تماثلات الكويمشى هو شخصية الأبله أو الأحمق المخدوع. وهذه الصفات المميزة تستحضر إلى الذهن على الفور صورة أخرى ألا وهى صورة الميياكو "Miyako"، ألا وهم شامانيو أوكيناوا "Okinawa" الذين يتم الاعتراف بوجه عام بمهاراتهم العظيمة، بما فى ذلك المقدرة على شفاء الأمراض - إلا أنهم لديهم المقدرة على التحول فجأة إلى ممارسة المكر والدهاء والسخرية والانغماس فى الملذات الحسية، بل والمقدرة على قلب كافة الأدوار الاجتماعية رأساً على عقب، شأنهم فى ذلك شأن بعض الآلهة، وهم بهذه الطريقة يمكن أن يتسببوا فى ظهور الفوضى والإضطراب.

وهكذا نرى أن التورنارسوك يبدو وكأنه يجمع بين العزم فى تصميم والتردد، وذلك بسبب قصائده التراجعية الساخرة، وبسبب قناعه المتعدد الجوانب والمظاهر (بعض أقنعة الإسكيمو تتألف من شبكة حقيقية من الأقنعة التى تتواجد فوق بعضها البعض والتى لها تصميمات بالغة التعقيد). وهذا المهرج العملاق (علاوة على أنه انسان متوحش من أكلة لحوم البشر) يجعل المشاهد يبدو وكأنه قد أصبح متجمداً، أو متحجراً، أو مصعوقاً بسبب حالاته العديدة من المسخ والتغير الصارخ فى المظهر والصفات.

والشامانية فى حد ذاتها تعتبر مقلوبة رأساً على عقب، شأنها فى ذلك شأن التورنارسوك. ونظراً لأنها تتعرض للتجريح والإساءات والبتر والاستئصال والتشويه بسبب عدم فهم المجتمع لها، فإنها «تخفى» نفسها بحيث يصبح من المتعذر تمييزها والتعرف عليها. ولكنها تعاود الظهور متخذة أشكالاً مختلفة مع القيام بأدوار مغايرة ومهام مختلفة لكل من إله البحر «بروتس المتقلب الأهواء»، والإله الرومانى «جانوس» ذى الوجهين، والإله «متيس» فى آن واحد. حيث يقوم هذا الإله أو ذاك باللهو واللعب والعبث مع علماء النفس، والمحللين النفسانيين، والتدخل فى شئون أعمالهم الرامية إلى تحقيق العلاج والشفاء. فهو يسمح للأطباء النفسيين التابعين لكاليفورنيا لأن يتملقوه، ولا يحتقر جماعات المحللين النفسيين التابعين لفرويد أو «لاكان» "Lacan" أو «يونج». إلا أنه يسخر من بعض الأطباء النفسيين الذين يشخصون حالته على أنه مصاب بالذهان.

وهو يتوافق أكثر مع الأنثروبولوچيين ولكن إلى متى سوف يستمر ذلك ؟ فقناع البروتس الخاص بوجه التورنارسوك قد يتغير فى أية لحظة[٤].

وفى داخل الجماعات التى تشكل أقليات، نجد أن الشامانية تدعم التعديات المختلفة على مؤسسات المجتمع السائدة اجتماعياً، من خلال ممارسة السخرية والضحك والتخفى وطقوس البعث والتقمص والاحتجاج، بل والأخطر من ذلك من خلال الثورة المسلحة والانتهاكات التى تبديها الشامانية.

والشامانية التى تتخذ طابع التورنارسوك يصبح لها أشكال متعددة. ولهذا السبب فإنها تبدو متوافقة تماماً مع المواقف المختلفة، ومتوافقة بصفة خاصة مع أولئك الذين يواجهون أزمات خطيرة، وهو الأمر الذى أكده الكثيرون من الدارسين والباحثين.

إلا أن الشخص الشامانى نفسه يمكن أن ينظر إليه الباحث المدقق على أنه شخصية غامضة ملتبسة. ويتضح ذلك من البحث الدقيق الذى قام به البروفسور ب. مالينوفسكى على مجموعة جزر تروبيرياند (ميلانتيريا). فبعد أن شاهد حالة من النشوة الخيالية للوسيط الروحى «توموايا لاكوابولو» فى عام ١٩١٦، فإنه راح يدرس التفاصيل.وكتب فى نهاية الأمر ما يلى :

«ما هو الدور الذى قامت به العقيدة الساذجة فى هذا الشأن ؟ وما هو الدور الذى لعبه الوهم المرغوب فيه ؟ وما هو الدور الذى قام به الغش والخداع المتعمد ؟ وهل توموايا فى حقيقة الأمر فنان أم نبى ؟ وهل كان الدافع الرئيسى له هو الغرور، والجشع، وحب المال، أم كان الدافع هو الرغبة فى تحقيق الهيمنة والنفوذ والسلطان ؟ لقد كانت هناك عناصر من كل ذلك داخل كيانه ..... »[٥]. وهناك الكثير من الدراسات المماثلة التى تتفق فى الرأى حول هذه النقطة.

والحقيقة الجديرة بالذكر هى أن المجتمعات المعاصرة - باستثناء أقاليم قليلة من العالم حيث يمكن لما نسميه «بشمانيات النظام» أو الشامانيات التقليدية - يمكن أن تُقارن من حيث خطوطها العريضة وأفكارها الرئيسية بظاهرة «التمرد، والشغب، والتمزق والانفجار التى تتسم بها «البنيات المضطربة»، والمباهج الغربية مثل مباهج الفوضى. وباختصار يمكن مقارنتها بشامانيات عدم النظام وليس بشامانيات النظام، والتى تتوافق مع منطق الفوضى وعدم النظام ومع المنطق السديمى الغامض. وإذا لم يكن هذا قد تمت البرهنة عليه من الناحية الإحصائية، فإن هذه البرهنة يمكن أن تتم حالياً.

وفى غضون ذلك ينبغى الرد على هذه «الفوضى» من خلال بحوث متخصصة فى «مجالات الفوضى وعدم النظام». ومن بين الباحثين المستنيرين للغاية فى هذه المجالات الجديدة، يوجد علماء فى الفيزيقا قد ظلوا على مدى سنوات عديدة فى طليعة أولئك الذين يدققون البحث فى «أنظمة الفوضى»، و«فوضى المنطق». وان عاجلاً أو آجلاً سوف يلحق بهم المتخصصون فى العلوم الاجتماعية. ووفقاً للعلماء الفيزيقيين، فإن الاسلوب الديناميكى الذى يخضع لظروف معينة، ويخضع لمراجع حتمية، يظل رغم ذلك أمراً لا يمكن التنبؤ بالنتائج التى قد تنجم عنه[٦]. وهكذا نرى أن فكرة الفوضى الحتمية». تترسخ تدريجياً مع تطور ميدان البحث فى «الأمور التى لا يمكن التنبؤ بها أو توقعها».

ولا يوجد هناك ما يدعو للدهشة فيما يتعلق بتصوير تورنارسوك وقد عاد الابتهاج «تحت القناع الخاص به» بواسطة هذه التطورات، نظراً لأن أزمة التنبؤ العلمى تفتح الطريق أمام الطرائق التجريبية الخاصة «بالمشاهدة»، كما تفتح الطريق أمام الأشكال المتنوعة للعرافة والتنبؤات الشامانية. بل ويوجد بالفعل حالياً بعض كبار القادة فى المجالات الاقتصادية والسياسية ممن لا يحتقرون التنبؤات الشامانية، ويطلبون عونها. إلا أن هؤلاء الذين يستخدمون الشامانى فى مجال التنبؤ ينبغى عليهم أن يلتزموا بالحرص والحذر الشديد فى هذا الشأن. فنحن فى هذه النقطة نتفق فى الرأى تماماً مع مالينو ڤيسكى. حيث ينبغى على المرء دائماً أن يحتفظ بهدوئه ورباطة جأشه. ومع ذلك فإنه لم يعد بمقدورنا أن نستمر فى إغلاق العينين إزاء التلهفات «الباطنية الصوفية الغامضة» القوية النشطة فى داخل المجتمعات الحضرية. والجدير بالذكر أيضاً أن البحوث التى تتم حالياً وتشير إلى أن الشامانية، سوف تدخل فى الألف عام الجديدة فى حركة صاعدة ونشاط ملحوظ. ولذلك فإن التوقعات التى تشير إلى أن القرن الواحد والعشرين سيكون أكثر اتساماً بالطابع الدينى والصوفى والروحانى على نحو يفوق ما اتسم به القرن العشرون، تعتبر توقعات لها ما يبررها. هل هذا بمثابة رهان ؟ من الواضح أن الشامانية مليئة بالحياة والحيوية علاوة على أنها فى حالة جيدة. كما أنها بسبب تعدد أقنعتها وتنكراتها فإنها ستظل تثير دهشة الباحثين فيها الذين يجدونها كامنة فى الأماكن التى لا يتوقعون العثور فيها عليها.

الهوامش

١ - فيما يتعلق بالتورناسوك ارجع إلى صون. ب ".Sonne B" فى كتابه تحت عنوان : "Toornarsuk, an Historical Proteus," الذى يتناول انثروبولوچيا القطب الشمالى. المجلد رقم ٢٣ رقم ١ ، ٢ EU ١٩٨٦

* - القصيدة التراجعية : هى قصيدة يتراجع فيها شاعر عن شيء قاله فى قصيدة سابقة. (المترجم).

** الهنود الهوبى: هم أفراد قبيلة البويبلو "Pueblo" التابعون للهنود الشوشونيان "Shoshonean" المتواجدين فى شمال شرق أريزونا ويسمون أيضاً بالموكى "Moki" أو المكوى "Moqui". (المترجم).

٢ - Paroles Données، باريس ، بلون ١٩٨٤ ص ١٤١ وما بعدها : «طقوس أكل لحوم البشر».

٣ - للحصول على المزيد من المعلومات عن خصائصهم وصفاتهم ارجع إلى الباحث "Czaplika, A" فى كتابه : أهالى سيبريا القدماء - دراسة فى الأنثروبولوچيا الاجتماعية / اكسفورد / مطبعة كلارندون / ١٩١٤.

٤ - سيكون القارئ قد توصل الآن إلى إدراك واضح بأن قناع التورنارسوك قد استخدم هنا بالمعنى المجازى.

٥ - ب. مالينوفيسكى "Malinowski" بالوما "Baloma"، أرواح الموتى فى جزر تروبرياند "The Spirits of the dead in Trobriand Islands" فى جريدة معهد الأنثروبولوچيا الملكى / رقم ٤٦ لعام ١٩١٦ صفحات ٣٠٥٣ - ٤٣٠. وهذا النص قد أعيد طبعه باللغة الفرنسية كجزء من «ثلاث مقالات عن الحياة الإجتماعية للبدائيين» باريس/ بايوت ١٩٣٣ (١٩٨٠).

٦ - من الواضح أنه فى داخل نطاق وإلى خارج نطاق مشكلة امكانية التنبؤ تقع مشكلة القرار. ولذلك فإنه من الأمور الأساسية أن نميز ما بين «العوالم المعروفة» التى تستجيب لحالات التنبؤ التى هى معروفة أيضاً، وبين العوالم «التى لم يتم معرفتها بعد» الناجمة عن «كيانات الفوضى» المستجيبة «لمنطق الممكن» وليس لمنطق المحتمل أو المستجيبة «لنظرية الفوضى». ارجع إلى"Luck, J - M., ed" فى كتابه : "Systemes desordonnés unidi-mensionels, Alea - Saclay, France, 1992. وارجع أيضاً إلى "James Gleick" فى كتابه : نظرية الفوضى "Théorie du Chaos"/ باريس/ ألبين ميتشيل ١٩٨٩.

دور ووظيفة الشامانيين المعاصرين
فى جنوب شرق آسيا

بقلم :

روث – انج هاينز

Ruth - Inge Heinze

أصبح لكلمة شاماني (التى ترجع أصلاً إلى لغة التانجوس) معنى شديد الغموض نتيجة للتفسيرات العديدة المتزايدة. ولقد اطلق هذا المصطلح أيضاً ليدل على الممارسين الذين يعيشون خارج سيبريا، والذين يسمون فى الواقع بأسماء مختلفة فى بلادهم، فيسمون بومو "Bomoh" فى ماليزيا، وماخى "Makhi" فى تايلاند، وتانى – دى "Tany - Di" فى سنغافورة.

ونظراً لأننى لم أردْ الاعتماد على المصادر الثانوية، فقد ذهبت بنفسى إلى جنوب شرق آسيا لأشاهد الشامانيين المعاصرين. ونظراً لأنى بدأت هذه الدراسة منذ سنة ١٩٦٠، فقد استطعت أن أشاهد على مدى ثلاثين عاماً (فى أثناء زيارات تراوح بعضها بين بضعة أشهر وسنة كاملة) استمرار التقاليد الشامانية بين جماعات مختلفة تعيش في مجتمعات متعددة الأعراق والأديان. ولعل أشد ما أدهشنى هو ظهور شامانيين محدثين فى بعض المراكز الحضرية مثل سنغافورة وبانكوك.

وجدت الممارسين يتكهنون، ويفسرون الأحلام، ويمارسون ويجلبون الأمطار أو يوقفون الفيضانات، والأهم من ذلك كله شفاء المرضى وتقديم المشورة فى أمور شخصية وأمور العلاقات بين الأفراد، وكذلك حل المشكلات المهنية وشئون الأعمال. ويستخدم هؤلاء الممارسون حرفيات ومعدات كثيرة. ونظراً لأننى أريد بناء معيار عام قابل للتطبيق، فقد قررت أن أتحدث فقط عن الأنواع التالية من الشامانيين:

– الذين يدخلون فى نوبات متبادلة من الوعى والغيبوبة وفق إرادتهم (وهى ظاهرة لها

---

* المترجم : محمد جلال عباس

أهميتها لأن رجال الطب لا يدخلون فى غيبوبة، ولذا لا يطلق عليهم شامانيون).
- الذين يوفوون احتياجات جماعاتهم التى لا يمكن مداركتها إلا بهذه الكيفية (مثال ذلك : باستخدام القوى الخفية بخلاف الأطباء الذين تربوا على الطب الغربى والذين لا يخرجون عن نطاق علمهم).
- الذين يقومون بدور الوسطاء بين المقدس والمدنس (بكتابة الطلاسم المقدسة).

ويتوافق المعياران الأول والثالث مع تعريف الياد "El iade" (١٩٥١ - ١٩٧٤) الكلاسيكى للشامانى بأنه استاذ «فنون النشوة أو الوجد المهجورة». وإنى لأفضل معاييرى الثلاثة لأنها تسمح لى بتضمين وسطاء الغيبوبة. ولقد اضطررت لذلك منذ أن اكتشفت فى معرض العمل الميدانى الذى قمت به، أن الوسطاء مثلهم مثل الشامانيين أنفسهم «يرتحلون إلى عالم الروح» (بمعنى الارتحال السحرى). فيتصلون مثلاً بأرواح الموتى ويأتون منهم برسائل خاصة إلى عالم الأحياء. وهم من جهة أخرى قادرون على استدعاء الأرواح لتتلبس فى أجسادهم، وبذلك تصبح هذه القوة الروحية قادرة على الفعل. وباختصار فإن الشامانيين يعتبرون أيضاً بمثابة وسطاء، والوسطاء قادرون على الذهاب فى ارتحالات سحرية، فكلاهما يستطيع عمل ما يقوم به الآخر. وربما يدخلون فى الواقع فى نوبات متتابعة من الصحوة والغيبوبة فى أثناء جلسة واحدة، (انظر مثلاً : هاينز "Heinz" سنة ١٩٨٨ ولويس "Lewis" ١٩٧٥، وبيترز "Peters" وبرايس وليامز "Price Williams" سنة ١٩٨٠، ووينكلمان "Winkelman" سنة ١٩٨٦). ولذا فإن الدقة تقتضينا أن نستخدم المصطلح الأصلى شامانى بدلاً من أن نشير إلى نفس الشخص أحياناً على أنه شامانى وفى أحيان أخرى (قد لا تتجاوز دقائق بعدها) على أنه وسيط. (المزيد من التعريفات انظر على سبيل المثال هولتكرانتز "Holtkrantz" سنة ١٩٨٣، وشرويدر "Schroeder"سنة ١٩٥٥، ووينكلمان "Winkelman" سنة ١٩٨٤).

وفى جنوب شرقى آسيا اليوم، نجد أن الماليزيين فقط هم الذين يتبعون النمط التقليدى الذى بموجبه يصبح الإبن السابع لأب شامانياً، فالشامانيون اليوم يتم استدعاؤهم بواسطة الأبطال المؤلهين أو بواسطة الأرواح الأخرى الخيرة، ويقبلون حينئذ الالتزام بخدمة المجتمع طوال حياتهم. والقليلون فقط هم الذين يدخلون فى اتفاقات مع عالم الروح للقيام بخدمات معينة لفترات محددة (من ثلاث إلى عشر سنوات مثلاً)، والبعض يلقون تشجيعاً من

جماعاتهم ، أو يقررون بأنفسهم الانتظام فى التدريب على أيدى ممارسين من ذوى الخبرة.

ولا يقتصر ما يجب أن يتعلموه على كيفية الاتصال بعالم الأرواح وكيفية تشفير الرسائل الروحانية، بل عليهم أيضاً أن يتعلموا مهارة صرف القوى التى استدعوها ، وأن يضمنوا أن يغادر كل من شارك فى الشعائر، وقد حدثت له الخاتمة الواجبة. ولقد شاهدت فى الغرب الكثير من الحالات التى فشل فيها الشامانيون المحدثون فى التنبه إلى الأزمات النفسية التى تنشأ عند عملائهم فى أثناء ممارسة الشعائر الشامانية، وبالتالى تسببوا فى إلحاق الأذى بأكثر مما جلبوا من خير.

مظاهر الاختلاف فى الغيبوبة الشامانية

فى مراقبتى لشعائر ومراسم الشامانية على مدى واحد وثلاثين عاماً، لاحظت أن هناك أشكالاً مختلفة من الغيبوبة، إما «غيبوبة الامتداد الذهنى» أو«غيبوبة الانفصال» فالارتحال السحرى الذى ذكره إلياد يعتبر غيبوبة امتداد ذهنى، لأن الشامانى يمثل النشاط كله بصفة مستمرة، ثم ينقل ما صادفه أو صادفته.(تصادف اننى لا أتفق مع إلياد حينما يتكلم عن حرفيات النشوة الشامانية. فالارتحال السحرى يصطنعه الشامانيون بوعى، بينما تفسر «النشوة أو الوجد» فى أغلب الأحيان على أنها أمر يحدث «بفضل من الله»). ومن ناحية أخرى، يعتبر استدعاء الأرواح لتتلبس بجسد الشامانى من قبيل غيبوبة الانفصال، لأن الروح تصبح الفاعل الحقيقى، ومعظم الشامانيين لا يتذكرون ما حدث أثناء هذه الغيبوبة، ولابد للمساعد فيما بعد أن يفسر رسالة الأرواح للعملاء.

وبالإضافة إلى ذلك، فمن الصعب عملياً البقاء مدة طويلة فى غيبوبة عميقة، بيد أن معظم الشامانيين يعتبرون ممارسين مجيدين. فحيثما يريد المشاهد استكشاف الخفى، فإن الشامانى يحقق للمشاهد توقعاته فيقوم بتمثيل العملية الشعائرية. ولممارسة تمثيل الغيبوبة فى المجتمعات الشامانية أثرها الذى يعادل أثر الغيبوبة الحقيقية. ومن خلال صداقاتى الطويلة مع الشامانيين تعلمت كيف أميز بين الممارس الذى يقع فى غيبوبة عميقة، وذلك الذى يعمل على مستويات متوسطة أو الذى لا يصل إلى الغيبوبة إطلاقاً. وعلى سبيل المثال صادفت فى سنغافورة ربة بيت فى الأربعين من عمرها (١٩٧١) تستدعى روح قائد من قواد الممالك الثلاث (من القرن الثالث الميلادى) لتتلبس بجسدها مساء فيما بين الساعة السابعة والثانية عشرة مساء ومرتين خلال عطلة نهاية الاسبوع.

وفى أثناء الغيبوبة تتصلب أصابع قدمها وتتشابك، وحينما يقل عمق الغيبوبة وتتخلى عن التوتر، تنفك أصابعها المتشابكة. وقد لاحظت كيف كانت تتحكم وتغير من عمق أو درجة غيبوبتها خلال فترة تمتد لخمس ساعات. فى حين أن عملاءها يرون الإله فى وجهها ولا يعيرون التفاتاً (لأصابعها) المتشابكة، فالأمر لا يختلف فى نظرهم (هاينز Hienze ١٩٨٨ : ١٩٩٥).

المظاهر المرضية فى الشامانية

ظل بعض المحللين النفسيين حتى وقت قريب يتمسكون بالقول أن الشامانيين يعانون من نوع معين من المرض العقلى (ديفيرو Deverau سنة ١٩٥٦ وسلفرمان Silver-man سنة ١٩٦٧). ففى حالة الشامانى فى سبيريا كان هذا المرض يسمى «هيستريا المنطقة القطبية» (انظر مثلاً : ابيرل Aberle سنة ١٩٥٢). وفى خلال الواحد والثلاثين عاماً من الدراسة الميدانية التى قمت بها على ١٢٢ شامانيا من جنوب شرقى آسيا، وجدت أن كل من يحترف ممارسة الغيبوبة عند الطلب، يعيش فى خارج الشعيرة حياة عادية ويمارس نشاطاً انتاجياً لا يدل على أى إصابة مرضية (انظر من بين المراجع : نول Noll سنة ١٩٨٣ وبيترز وبرنس وليامز سنة ١٩٨٠). ولقد وجد برديس بوير - "Bryce Boyer" (١٩٦٤) مثلاً فى قبائل الآباش - الذين تظهر عليهم فى الواقع بعض ملامح الشيزوفرانيا، أن الشامانيين منهم كانوا أقل أبناء القبيلة إصابة بالأمراض. وفضلاً عن ذلك، يبدو أن الحالات الهيسترية أو الشيزوفرينية لا يمكن السيطرة عليها. وفى الكثير من الأقطار تشخص هذه الحالات على أنها تلبس بالأرواح وأنها تحتاج إلى شعائر لطرد الأرواح. هذا بينما نجد أن غيبوبة الشامانى من جهة أخرى تأخذ مكانها فى إطار ثقافى مقبول وأن بالإمكان السيطرة عليها. (هاينز سنة ١٩٨٨). وهذه اختلافات ذات أهمية.

والواقع أن الأمر يقتضى أوقاتاً طويلة لكى يستطيع صاحب العقل السليم أن يدخل فى الغيبوبة عند الطلب، ويتدرب الشامانيون جيداً (على يد ممارسين من ذوى الخبرة أو بواسطة الأرواح ذاتها). على التحكم فى غيبوبتهم. وفى آسيا يبدو أن الدخول فى الغيبوبة المقبولة ثقافياً أمر غاية فى السهولة، ولكن على الشامانيين أن يتعلموا كيف يخرجون منها بسلام (يجب التحذير للمعلمين الذين يعلمون ما يسمى «لب الشامانية» عن ضرورة إعداد تلاميذهم لمواجهة أخطار الغيبوبة). فعلى سبيل المثال يجب أن يطلب

من المتدربين ألا يدخلوا فى الغيبوبة بعمق شديد حتى يخرجوا منها سالمين، بمعنى ألا يفقدوا عقولهم، وأن عليهم أن يتحملوا المسئولية كاملة عن كل من يصاحبهم فى رحلة الغيبوبة.

إطلالـــة تاريخيــة

تختلف حياة الشامانيين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية فى القرن العشرين، اختلافاً كبيراً عن حياة الشامانيين، خلال العصر الحجرى، مثلما تختلف احتياجات المواطنين فى القرن العشرين عن احتياجات اسلافهم الذين عاشوا فى ثقافات الصيد، والرعى، وزراعة البساتين، وزراعة المحاصيل. ولكن المواطن فى المدينة الكبيرة قد يستشعر الغربة والانعزالية تماماً مثل الصياد أو جامع الثمار فى الأدغال خلال العصور الحجرية القديمة. وبناء على الطبيعة الوجودية للمعاصرين، لا تبدوا احتياجاتهم مختلفة فى الأساس كثيراً عن احتياجات أجيالهم السابقة. وفى الواقع أن الشامانيين يواصلون خلع الصفة الشعائرية على كل عمليات التحول، ومن ثم فإن صفات الشامانيين الذين يحتكون بعالم الأرواح ما زالت باقية على حالها.

فما الذى يربط الممارسين الجدد بشمانيى الماضى ؟ بالنسبة للدارسين الأوربيين، (بالازس "Balazs"، ١٩٥٤، وبوجوراس "Bogoras" ١٩٠٤، وبوتيليه "Bouteiller" ١٩٥٠، وديوزيجى "Diozegi" ١٩٦٨ ، وإيدسمان "Edsman" ١٩٦٧، وهوبال "Hoppal" ١٩٨٣، وهولتكرانتز "Hultkrantz" ١٩٧٨، وجوتشيلسون "Jochelson" ١٩٠٥ - ١٩٠٨، وميشيل ١٩٦٣ وبوبوف "Popof" ١٩٣٢، وشيروكوجروف "Shirokogoraff" ١٩٣٢، وسيكالا "Sikala" ١٩٧٨، وغيرهم) ينتمى الشامانيون الذين يعيشون فى المنطقة الواقعة بين لابلاند وشبه جزيرة تشوكتشى "Chukchee" إلى جماعة واحدة ممتدة. ومنذ أن أصبحت التقارير القادمة من روسيا فى متناول الأيدى فى بداية هذا القرن، وأصبحت الدراسات المتعلقة بالشامانية معترفاً بها أكاديمياً، بدأ اعتبار شمانيى شمال آسيا النموذج الأصلى لهذا المذهب، رغم أن الشامانية لا تقتصر كظاهرة على المناطق القطبية وحدها.

وفى نفس الوقت قام المتخصصون فى الجوانب الدينية من اثنولوچيين وعلماء نفس ومؤرخين بأبحاثهم فى أقطار أخرى، وبخاصة فى الهند، واليابان، وكوريا، ونيبال ، وأمريكا الجنوبية، وجنوب شرقى آسيا، والولايات المتحدة (راجع مثلاً: جلاكر Glacker

١٩٧٥، وهاليفاكس Halifax ١٩٧٩، ١٩٨٢ ، وهارنر Harner ١٩٨٠، وهارفى ، ١٩٧٩، وهاينز ١٩٨٨، ١٩٩١، وچيليك Jilek ١٩٨٢، وكاكار Kakar ١٩٨٢، وكندال Kendall ١٩٨٧، ولابار La Barre، ١٩٧٨ وليبرا Lebra ١٩٦٩، ولى Lee ١٩٨١، وميترو Metraux ١٩٥٩، ونيهارد Neihardt ١٩٦١، وبيترز ١٩٨١). فهؤلاء جميعاً يختلفون عن بعضهم البعض اختلافاً كبيراً فيما يذكرونه عن الأدوات والحرفيات، المستخدمة، والنظرة إلى العالم. ومن ملاحظاتى الشخصية على سبيل المثال فى جنوب شرق آسيا أن الغيبوبة عند شامانيى الملايو تختلف فى نوعيتها عن الغيبوبة عند شامانيى سيبيريا. وتختلف أيضاً الحرفية اللازمة للدخول فى الغيبوبة، إما بدق الطبول، أو إنشاد الأغانى، أو التأمل الصامت (انظر هاينز ١٩٨٨، وچيليك ١٩٨٢، ونيهير Neher ١٩٦٢). وقد لا يحتاج الأمر إلى الغيبوبة فى بعض الأحيان. وفضلاً عن ذلك، يغلب أن تكون الغيبوبة عند بعض الشامانيين امتداداً ذهنياً، بينما هى عند آخرين خبرة انفصالية بمعنى عزل العقل (انظر المراجع السابقة وكذلك هاينر ١٩٨٢، ١٩٨٨، ١٩٩١). ومع اختلاف الظروف الجغرافية والمناخية والثقافية، فإننا نجد أشكالاً مختلفة من الشامانية ترتبط بالاحتياجات المحلية، ومن ثم فإن نمط الشامانية فى شمال آسيا لم يعد يمنعنا من الاعتراف بأشكال أخرى من الشامانية.

أما بالنسبة لتطور الشامانية ذاتها، فمن حيث الاكتشافات الأثرية التى تمتد على مدى خمسة عشر ألف عام، فإننا نعلم أن الصيادين وجامعى الثمار، - أو بمعنى آخر حضارات البداوة، قد لجأوا بالفعل إلى خدمات الشامانيين. ومع بداية الزراعة (حينما بدأ الناس يستقرون، تغيرت مهنة الشامانيين، إذ أن الحاجة إلى استمرار المطر أو وقف الفيضانات حلت محل الحاجة إلى السحر فى الصيد. أما زراع البساتين (مثل الشينويست Shino-ists فى اليابان والهويشوليز Huicholes فى المكسيك)، وكذلك الرعاة المترحلون (مثل الايفنكىEvenki فى شمال سيبريا، ورعاة الخيل فى المجر) فقد طوروا أشكالاً خاصة من الشامانية (جودمان ١٩٨٧). وأدت التطورات السياسية والاجتماعية فيما بعد إلى إبعاد الشامانيين تدريجياً عن دورهم القيادى فى القبيلة، وتحولهم إلى القيام بدور المتخصص فى إطار الدولة القومية. ولكن استمر دورهم كوسطاء بين عالم الروح وعالم الإنسان.

ولا يدهشنا كثيراً أن بعض الحكام استمروا يحتفظون لأنفسهم ببعض المسئوليات

الشامانية، فتيجان الملوك الكوريون فى عهد أسرة سيلا (من القرن الثالث إلى الخامس الميلادى) تظهر بها رموز شامانية (أشجار أو قرون الوعول). وفى العصور الوسطى بأوروبا، كان المرضى يقتربون من الملوك والملكات لأنهم كانوا يعتقدون أن لمسة اليد الملكية قد تشفيهم. وكان المعتقد أيضاً أن الأسقف يستطيع أن يهب أجسام الملوك والملكات قوى خارقة فى أثناء طقوس الترسيم. وفى جنوب شرقى آسيا، كان الحكام يتحولون إلى ملوك آلهة بمساعدة البراهميين (الكهنة الهندوس). وتطلعنا الوثائق أن سلاطين الملايو ظلوا حتى منتصف القرن التاسع عشر يمارسون الشامانية (هاينز ١٩٨٨). وحتى وقتنا هذا، يُعتقد أن آيات الله فى إيران لهم مداخلهم المباشرة إلى القوى العلوية (وهو اعتقاد لم تزل الشيعة تتمسك به حتى اليوم).

ظهور الشامانيين الجدد

ان حاجة الانسان إلى التواجد فى حضور الأرواح أمر متأصل فى النفس البشرية. فعلى مدى آلاف السنين، قام هؤلاء الذين كانوا يحاولون الاتصال بالأرواح بابتداع أساليب وعلوم مختلفة يهدفون من ورائها إلى «معرفة الله». وعلى ذلك وجدنا العلوم الروحية فى كل الثقافات ليستطيع أن يرجع إليها من يريد. بيد أن معظم الناس ليس لديهم الميل أو الوقت «للممارسة الروحية»، من ثم يبحثون عن وسطاء ممن طوروا فى أنفسهم القدرة على النفوذ إلى عالم الأرواح، والذين يستطيعون إصلاح ما هو روحى فى شكل مرئى، بما يعنى تفسير الرسائل التى تصل من المقدسات والتى لا يمكن البوح بها وذلك فى أثناء ممارسة الشعائر.

ويعمل الشامانيون، بصفتهم وسطاء، على العديد من المستويات المختلفة. فعلى المستوى الاجتماعي، هم مواطنون كغيرهم من الأفراد. أما من الناحية الروحية فيحتلون مكانة عالية بسبب صلتهم بالمقدس. وفى أثناء الشعائر يعملون على مستوى متوسط بين عالم الأرواح وعالم البشر.مستوىً يتم فيه تعليق القواعد المعيارية التى تحكم النظام الاجتماعى، إذ تحجبها المواجهة مع العالم الروحى الذى لا حدود لقدرته المطلقة. فالشامانى من جهة يحمى عالم الأرواح من التلوث بالضعف البشرى، وهو من جهة أخرى يوجه القوى أو الطاقات الروحية بطريقة مفيدة بحيث لاتبهظ قوى العملاء.

وتؤكد معلوماتى الميدانية أن أسباب استشارة الشامانيين كانت دائمًا ذات وجهين :

فهي روحانية ونفعية في وقت واحد. فبصرف النظر عن «الصلة بالأرواح» فإن الناس يهتمون بصحتهم وصحة أسرهم، ويبحثون عن حلول للمشكلات من خلال العلاقات الشخصية والعلاقات المتعددة، هذا فضلاً عن قضايا المستقبل المهنى ونجاح الأعمال.

وبدت العلامة الأولى لنشأة شامانيين محدثين من خلال إظهار قدراتهم على إقامة صلات مع آفاق أخرى، أو باختصار مع قواهم الروحية. وتتم عمليات التلقين أو الترسيم على مستوى روحي صرف، وذلك لأنه يصعب في مناطق الحضر أو المدن العثور على الشامانيين المخولين اجراء هذه العمليات.

ويبدأ الشامانيون عملهم في داخل الأسرة، فخبر النصيحة أو التعويذة أو الرقية الشافية سرعان ما ينتشر. فالعميل الواحد الذى يرضى عن العمل يخبر الآخرين (من الأقارب والأصحاب والأصدقاء)، وبذلك تنمو مجموعة الأتباع. (وعلينا أن نلاحظ أن الشاماني لا يقدم أية وعود بحلول لكل الحالات). ومن بين الشامانيين الذين عملت معهم لا يقبل أي منهم، سواء أكان رجلاً أم إمرأة، أية حالة لا يستطيع حلها. وغالباً ما يقول الشامانيون أنهم مستعدون للتدخل لصالح العملاء ولكنهم لا يستطيعون تغيير «قدرهم المحتوم». ونظراً لأن سمعة الشامانيين تتحسن مع اضطراد النجاح، فإنهم لا يحتاجون إلى الإعلان عن أنفسهم، إذ يهتم الاختيار الطبيعي بفرز الزائفين منهم، ولا يجد أي فرد حاجة لاتهام الشامانيين الزائفين أو معاقبتهم، فالناس ببساطة هم الذين يتوقفون عن التردد على هؤلاء الذين لا يحرزون النجاح.

وفي المرحلة الثانية من حياة الشاماني العملية، يتطور هيكل تنظيمي تدرجي بين مساعديه. فالأعضاء المقربون منه يتولون مهمة تنظيم تدفق العملاء، ويقومون أيضاً بتفسير وشرح ما تقوله الروح (فقد تتحدث الروح بلغات مختلفة تكون في معظم الأحيان أصواتاً تشبه شقشقات لفظية مبهمة، وعلى المساعد أن يفسر الرسائل الروحية). ولابد من إخبار العميل بكيفية لبس التمائم والأحجبة وكيفية تناول الأعشاب الطبية، وكيفية استخدام الماء المبروك. ويتوقع كل من الأتباع المحيطين والعملاء أن يكون هناك ترميز للأمور، وبذلك تكون ممارسة الشعائر بصورة صحيحة أمرا له أهميته. وعلى العكس من رجال الأديان الكبرى، يتجنب الشامانيون عن وعى كامل أي يقينيات جازمة، ويعملون جيداً حتى في سياق تلك الأديان الكبرى. وتعتبر هذه المرونة أحد الأسباب الهامة لبقائهم واستمرارهم. وتعدل الشعائر الشامانية التى تأتى بالأفراد إلى حضرة المقدس تبعاً للغرض

منها، أى أن كل حالة تعامل على أنها حالة فريدة.

ومن بين ما يقرره الأتباع المقربون تحديد الأتعاب لمختلف الخدمات، وتلقى التبرعات الواردة. ورغم أن هناك اعتقادا سائدا بأن الشامانيين قد يفقدون ملكاتهم إذا ما غلب عليهم الجشع، إلا أنه فى بعض الحالات يصبح ثراء الشامانى الناجح أمراً واضحاً. وعلى أية حال، ففى معظم الحالات فإن التواضع وأسلوب الحياة القائم على القناعة والاكتفاء بالعليل ينهض شاهداً على جوانب الغيرية وانكار الذات فى الشامانية.

العناصر التوفيقية فى المذهب الشامانى

وفى المجتمعات المتعددة الأعراق والأديان، يعمد الشامانيون إلى الاستعارة من مختلف التقاليد ويواصلون إعادة تفسير شعائرهم بناء على ذلك. ويعتمد نجاح الشامانيين على قدرتهم على ادماج الخصائص والسمات التى تقوى تأثير ممارساتهم. وهكذا تصبح مبررات التوفيقية أمراً ظاهر الأهمية.

فالجماعات العرقية تنقل معها أديانها وثقافاتها إلى المدينة وتصبح فعالية مختلف الشعائر معروفة للعرقيات الأخرى. وهذا يعنى أن الشامانيين الحضر (كما فعل أسلافهم منذ البداية) يعملون على ادماج عناصر من مختلف الثقافات التى بدأوا فى الاتصال بها، ويعطون لهذه العناصر معانى جديدة، معتمدين فى ذلك على السياق الذى تمارس فى إطاره الشعائر والمراسم. ولقد أصبحت كل العناصر التى تحتويها الشامانية الحضرية مألوفة لكل من الشامانيين وعملائهم. فالجميع صاروا على اتصال بتقاليد معينة، سواء أكانوا من أهلها أم من غير المنتمين إليها. بيد أن هذا لا ينفى حالات يقوم فيها الشامانيون بتشكيل صور جديدة واستخدام رموز مستحدثة لنقل الرسائل «التى لم يتحدد لها شكل» والتى ما فتئوا يتلقونها من عالم الأرواح. وتتناسب الأدوات المستخدمة والشعائر أيضاً مع شخصية شامانيين بعينهم ومع احتياجات الناس الذين يلتمسون استشارتهم.

ولعل للتعقيد الذى تتميز به الحرفية الشامانية فائدته، لأنه يسمح بالتفسيرات العديدة وفى باحتياجات كثيرة. والمهم فى هذه الدراسة الاستقصائية هو أن حرفية وشعائر الشامانية قد طورت وتغيرت فى القرن العشرين لتوفية احتياجات قطاعات معينة من السكان، دون أن يحوز ذلك التغيير على شرعية من أية ثقافة أو تقاليد معينة. وكما سبق أن ذكرنا، تتحقق الشرعية التى سبقت الاشارة إليها بعد نجاح الشعائر، وربما يؤدى

تقنينها إلى ممارسات مستقبلية أقل مرونة.

ويواصل الشامانيون توفية ما يتوقعه منهم المحيطون بهم. فالناس يحتاجون إلى نصائح الأرواح، وإلى حمايتها، وعلاجها للأمراض ويريدون أن يجربوا حضرة القوى الروحية. وتفتح هذه التوقعات الأبواب الواسعة أمام الشامانيين الذين يحولون انتباه عملائهم ويدخلون فى روعهم امتلاك قدرات ذاتية للشفاء.

وخلاصة القول إن الشامانية اليوم مليئة بالحياة، وقد استمرت مطروقة سواء برأينا فيها أو بدونه. وما زال الشامانيون وسيظلون مدعوين للقيام بدوررحيوى فى الحفاظ على الصلة بين ما هو دينى وما هو دنيوى.

مداخل إلى الشامانية من زاوية المرض النفسي : نظرة نقدية

بقلم :

فيليب ميترانى[1]

Philippe Mitrani

١ - مقدمة :

إن السؤال - حسبما وضعه كنيدى (١٩٧٣ : ١١٤٩) - عما إذا كان الشامانى شخصاً مختلاً (عصابياً، أم ذهانياً أم فصامياً)، أم أنه على عكس ذلك شخص موهوب ومتوازن ولا يعانى من سوء التوافق. هو سؤال يشكل واحداً من أقدم محاور الجدل فى الدراسات الأنثروبولوجية بل أقدمها جميعاً. والحقيقة أن «آر هامايون» و «إل. ديلانى» قد أشارا إلى «أن الإتجاه إلى نسبة أصل مرضى إلى الشامانية، وأيضاً إلى التهوين من شأن تجلياتها المتعددة فى المعالجة الماهرة للصرع والمرض العقلى. هذا الاتجاه قد ظهر متزامناً مع أول ما ظهر من دراسات منشورة فى هذا الموضوع فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر. إن الكُتّاب الصقالبة على وجه التحديد، وبخاصة «بوجوراس» (١٩١٠) و «تشيابليكا» (١٩١٤) قد انشغلوا بإيجاد صلة ما بين الشامانية و«الهيستريا القطبية».
وقد ميّز «أولماركس» (١٩٣٩) - أثناء تطويره لهذه النظرية - ما بين الشامانية القطبية والشامانية تحت القطبية حتى يتعرف على درجة المرض النفسى فى الشامانى فى كل من المنطقتين وقد اعتقد هؤلاء الكتاب بعد ماشدهم تكرار هذه الأنماط من الظواهر فى المناطق القطبية، أنهم قد وقعوا على أسبابها متمثلة فى العنصر، والوراثة ، والمناخ.

لقد أكد هؤلاء الباحثون أن المصدر الأساسى لهذه الأمراض المختلفة المتفشية (التى صُنِّفت الآن إما فى الهيستريا القطبية أو فى الغيبوبة[2] الشامانية المشابهة لها) يكمن فى الطريقة التى أثر بها البرد القارص، وليالى الشتاء الطويلة، والقفار الموحشة، ونقص

ترجمة : محمد عــزب

الفيتامينات فى التركيبة العصبية للسكان.

وبالرغم من أن الهيستريا القطبية (التى تعرف بلغة أهل المنطقة بـ «بيبوكتوك» "Piboktok")، هى والاضطرابات الأخرى المماثلة، قد تم الحكم عليها - على نحو متسرع - بأنها «متلازمة(*) نوعية» "Specific Syndrome"(٣). تشكل ميداناً علمياً فريداً لبحوث الطب النفسى الاجتماعى، فإن ذلك لم يكن الحال فى كل مكان، خصوصاً فى الولايات المتحدة الأمريكية حيث تتوزع دراسة الشامانية ضمناً فيما بين مجالات مختلفة من التخصصات، وبينما انصب اهتمام الإثنولوچيين فى أغلب الأحوال (بل إنه حتى قد اقتصر على ذلك) على وصف الجوانب الخاصة بتقاليد الشامانية وسننها المتبعة وكذلك على جوانبها الاجتماعية - والثقافية، فإن بحوث الأطباء النفسانيين وعلماء النفس - وقد انصرفت أكثر إلى دراسة الإضطرابات العقلية المقارنة فيما بين الثقافات، وإلى دراسة العلاقة ما بين العوامل الاجتماعية - الثقافية وبين الإضطرابات الانفعالية، فقد تركزت بوجه خاص على شخصية الشامانى وسلوكه، وهذا الجانب من الاهتمام سواء اقتضى استدعاءً واعياً لبحوث «المؤالفة المعرفية» "Interdisciplinary" أم لا، قد نجم عنه تعدد فى وجهات النظر، كما أنه غالباً ما أفرز تأويلات متناقضة تماماً بشأن الشامانية، وإن فحص الكتابات الوفيرة التى كتبت فى هذا الموضوع لتزودنا بمعلومات شافية فى هذا الخصوص. وفى بعض الأحيان يخضع الشامانى كفرد لدراسة شديدة التدقيق، وفى مثل هذه الحالة يجدونه إما شاذاً غير سوى أو منحرفاً يخرج عن مألوف المعايير، أو على العكس يجدونه فرداً يتوافق جيداً مع وسطه الاجتماعى - الثقافى ويندمج فيه. ومن زاوية دورها الاجتماعى، فإن الشامانية تُرى إما كمشكاة «أوكوة» تصلح لاحتضان الأشخاص المضطربين نفسياً، أو كوظيفة ضرورية ثقافياً حتى ولو لم يكن للشامانى تأثيره كمداو. وفى بعض الأحيان ينضم الجانبان : فالشامانى شخص مضطرب ولكنه ذو فائدة. وعندما يُدرس الشامانى فى بعض الأحيان من زاوية الحرفية التى يستخدمها، فهو بالنسبة للبعض دجال مدعٍ، وللبعض الأخر عالم نفسى يتمتع بالمضاء ونفاذ البصيرة. وأخيراً لما تمت دراسة الشامانى فى ضوء التحليل النفسى، أتاح لنا هذا المدخل (وما زال يتيح) بعضاً من أكثر التفسيرات دقة لأحجية

(*) Syndrome، متلازمة أو أعراض مرضية متزامنة : وهى مجموعة من العلامات أو الأعراض التى تتوافق معاً، وإن كانت لا تشكل فى حد ذاتها مرضاً معيناً، إما لأن الارتباطات فيما بينها مجهولة، أو لأنها ظواهر لعدد من الأمراض المختلفة (المترجم).

الشامانية (وإن كانت تبعث على الشك فى بعض الحالات)، سواء من زاوية الفرد نفسه، أو شخصيته، أو دوره ووظيفته، أو طبيعة خدماته العلاجية. وإذا لخصنا بعض الكتابات فى هذا الشأن، فإن «هيبلر» (١٩٧٦) يقرر أنه يمكن بوجه عام حصر تفسيرات الشامانية فى أربعة أنماط : كمنهج لحل التناقضات فيما بين الأشخاص، أو كدور يسمح للشخصيات المنحرفة بأن تجد لنفسها مكاناً فى مجتمعاتها، أو كمنظومة للعلاج الطبى تؤدى - بمساعدة الجماعة - إلى إعادة تكييف الفرد، وأخيراً كطريقة خلاقة ومتوائمة للحياة على أفضل وجه. إن محاولات تعريف الشامانى بميزة فارقة، والتى تتماشى مع تحديدات المرض النفسى، تفضى إلى نفس التجاوزات التصنيفية التى نجدها فى «المتلازمات النوعية». وإن أمثلة قليلة ستكون شافية لتوضيح المشكلة.

فطبقاً لوالاس (١٩٦٦)، فإن الشخص المؤهل لأن يكون شامانياً هو شخص غالباً ما يعانى من علل بدنية وعقلية نشأت عن أزمة هوية عميقة، وهى أزمة تحلها شعيرة العمادة بفضل معاونة المجتمع المحلى - وبدون تلك الشعيرة (العمادة) لا يستطيع الشامانى أن يتحاشى أن يجترفه مرض الفصام (الشيزوفرانيا) وإذا نظرنا إلى الأمر فى ضوء ذلك، فإن الاستحواز الشعائرى يتخذ مظاهر شعيرة الخلاص إذ أنه يسمح لمن يحمل المرض الكامن أن يحقق نوعاً من التوازن العقلى من خلال انتحاله لشخصيات عديدة. وهناك مؤلفون آخرون مثل «آكيركنخت» (١٩٤٣) ، «ناديل» (١٩٦٥)، «چيللين» (١٩٤٨)، «وبوبار» (١٩٦١ - ١٩٦٢ - ١٩٦٤) «وساساكى» (١٩٤٩)[٤]. يرون أن الشامانى إنما هو شخصية «عُصابية» أكثر مما هو شخصية «ذُهانية» ويعتقدون أنه يعانى فى الأغلب من الهستيريا (والدليل على ذلك يتمثل فى قدرته على السيطرة على حالة الانفصال (التفكك) "Dissociated state" التى تعتريه مثل الغيبوبة) وأنه أيضاً يلعب دوراً هاماً فى مجتمعه، وأنه يُميِّز عن بقية أولئك الذين يصنفون فى زمرة المجانين.

أما «سيلفرمان» (١٩٦٧)، الذى يؤسس أفكاره على التفريق بين نوعين من الفصام - وهى الفكرة التى طرحت أول مرة بواسطة «شابمان وباكستر» (١٩٦٣) اللذان ميّزا ما بين فصامين، «المراحلى أو المتدرج، وهو فصام طويل ، ومتطور ويسير من سيئ إلى أسوأ ويظهر بوضوح منذ المراحل الأولى للعمر». «والفصام التفاعلى الذى يتضمن درجة مرتفعة من القابلية للتواؤم مع الجماعة، وهو يظهر فجأة وإن جاء فى مرحلة متأخرة من العمر مصحوباً بانحلال سريع فإنه يعتقد أن الشامانى يعانى من انفصام هذائى أو خيلائى،وطبقاً

لآراء هذا المؤلف فإن الشامانية عملية انحلال غير كامل. مع أنها تقدم حلاً، إلى الحد الذى يتيح للمشكلة أن تمضى فى وجهتها فى جو موات، وأن تؤدى فى النهاية إلى إعادة توحيد الفرد فى المجتمع. ومن جهة ديفيريه (١٩٧٠) بطل فكرة «السواء المطلق» فإنه يرفض مفهوم التوازن النسبى المقيد بسياق اجتماعى - ثقافى، وهو يعتقد أن الشامانى يكابد من مرض قابل للتخفيف وليس للشفاء، لأن الشامانى لا يملك سبيلاً لبلوغ جذور صراعاته، وإن لدينا من الأسباب ما يدفعنا إلى العودة إلى تفسيرات هذا المؤلف فى وقت لاحق.

إن كافة التأويلات، التى لا يدعم الإثنولوجيون أياً منها، تثير مشكلة جوهرية، وهى على أى أساس من الحقيقة العلمية تقوم تلك التأويلات ؟ والواقع أن تباين وجهات النظر حول الشامانية هو فى حد ذاته موضوع لتحليلات عديدة. فإما أن مصطلح «الشامانية» منفرداً مطالب بأن يضم الكثير من الظواهر المتباينة، حتى أن المؤلفين الذين يعالجون مضوعاتها يصبحون على غير بينة من أنهم يتحدثون عن نفس الشىء، أم على العكس، فإن كلمة «شامانى» بالرغم من كل الاختلافات فى التفاصيل، تحيط فى الأساس بظاهرة بذاتها، ولكن بسبب الاختلافات التى لا يمكن التهوين منها بين مدخلين مختلفين إليها، مدخل الأثنوجرافيا ومدخل الطب العقلى أو النفسى، فإن النتائج لابد أن تتعارض بالضرورة. وكلا النمطين من التفسير يمكن أن يكون صادقاً. وبالنسبة لمصطلح الشامانى، فمن المعروف جيداً أن استخدامه قد امتد من موطنه الأصلى بين شعوب التونجاس فى وسط آسيا إلى كافة أنحاء سيبيريا، ثم بعد ذلك إلى الأمريكتين وأفريقيا والهند والصين وجنوب شرق آسيا، وهو يدل بوجه عام على كل هؤلاء السحرة المداوين الذين عرفوا بقدرتهم على الاتصال بالأرواح أو تسليم أنفسهم لها كى تتقمصها خلال ما يسمى بالغيبوية الشامانية، والذين يعيشون فى مجتمعات شعوبها متخلفة نسبياً وصاحبة تراث شفاهى غير مدّون، وبالرغم من تحذيرات «آكركنخت» "Ackerknecht" (١٩٤٣)(٥). وأقرانه، من أن الشامانى غالباً ما يناظر كل أنواع الدعاة والهُداة الدينيين، وصناع المعجزات «كيورانديروز» "Curanderos" والأولياء، والسحرة، ومجبرى العظام .. وباقى من يصنفون تحت طبقة «المداوين الشعبيين» أو «اخصائيى العلاج غير الغربيين»، ممن يحددون بالتضاد مع النموذج الغربى فى العلاج بغير العقاقير والجراحة، وأيضاً بالتعارض مع نموذج الإيمان الغربى اليهودى - المسيحى «هيبلر» (١٩٧٦).

وهذا المدخل يستتبع فى اعتقادنا كثيراً من القصور المنهجى، أولها أنه يهوّن من فكرة الشامانى ويضفى عليها بشكل متكلف، الانطباع بأنه نموذج بدائى أو أصلى لـ .. «المداوى القديم»[٦]. ثانياً أنه يشوش المستويات العقائدية التى تميز تصرفات كل «ممارس» باختزال التنوع فى الإسنادات الاجتماعية والرمزية، التى تحدد الممارسة فى كل حالة، كما أنه أيضاً عندما يواجه بمجتمع تتعايش فيه الشامانية مع منظومات عقائدية أخرى، فإن هذا المدخل يميل لأن يجمع هذه التنافرات سوياً، وأن يدمج كافة أنواع العلاقات فى «المقدس» فى وحدة واحدة، بأن يصطنع مشاكلة ما بين الشامانية وحالة الاستحواذ من خلال تعميمات طائشة عن منظومات «الفكر البدائى». وبهذه الطريقة فإن الأفراد المختلفين تماماً فى المراكز الاجتماعية، ودرجة التعليم، والسلوك يجدون أنفسهم وقد انضووا جميعاً بلا تفريق تحت قاعدة جمعية واحدة نهايتها الوحيدة التفكير المقارن.

إن الاختلاف ما بين علماء الأثنولوچيا وعلماء الطب العقلى يمكن تلخيصه بالقول إن رجال الطب يحكمون على الأثنولوچيين بأنهم ملتصقون جداً بموضوع بحثهم لدرجة يتعذر عليهم فيها تبنى رؤية نقدية إزاءه. (الغابة تخفى الأشجار)، بينما يتهم الإثنولوچيون رجال الطب العقلى بأنهم بمنأى شاسع عنه إلى حد لا يستطيعون معه تمييزه وإعادته فى تمامه إلى سياقه الكامل. (وهذا وحده - كما يقول الأنثروبولوچيون - هو ما يمنحه معنى محددا)، وفى هذه الحالة فإن الأشجار هى التى تخفى الغابة، وفى محاولة لحل هذا التناقض، فإننا نناشد «المؤالفة المعرفية» التدخل فى بعض الأحيان، والتى تُقدم كسبيل وحيد لحماية المعنى المُجمل، حيث تستطيع أن تفسر التعميمات على أسس من الحقائق المقارنة. وعلينا أن نقر على أية حال بأن النتائج المتوقعة (مثلما هى الآن) لم تُعرك بعد، وفى هذا المشروع فإن الانثروبولوچى الذى يستطيع أن يلعب دور الشريكين - أو دوره وحده مرتدياً قبعتين - قد تضاءل واصبح مجرد مورِّد للحقائق التى يعمل علم النفس المرضى المشغول بالثقافات على تفسيرها، ولعل مصدر الاختلاف العميق فيما بينهما هو حقيقة أن مدخل الإثنولوچى لابد أن يكون دينياً وتكاملياً وكلياً. مما يعنى محاولة استجلاء المعنى الذى لا يدرك إلا من خلال سياقه الخاص أو بالمقارنة مع السياقات الأخرى المجاورة - بينما يعتمد علم النفس المرضى الخاص بالثقافات ومنذ البداية على مجموعة من التعميمات والاختصارات تقوم على فرضيات أو نظريات توفر - وفقاً للعصر وللمدرسة - خلاصة واضحة للحقيقة التى خُططت يسهُل فهمها.

وطالما أنه ليس هناك ادعاء بالقدرة على حسم المشكلة، أو إمكان استيفاء الموضوع وقتله بحثاً، فمن الممكن اختبار المعلومات الاثنوجرافية والمواقف النظرية، التى تشكل أساساً لمحاولات المؤلفين المختلفة - التى أشرنا إليها آنفاً - فى اقتحام مشكلة الشامانى من زاوية علم النفس المرضى.

٢ - الأسس الإثنوجرافية للمداخل من زاوية المرض النفسى

نستطيع أن نبدأ بالتأكيد - دون أن نخشى اتهامنا بالمراوغة والتلاعب بالحقائق - على أن معظم المعلومات الإثنوجرافية التى تشكل حيثيات الأحكام فى موضوع شخصية الشامانى إنما أتت من مجتمعات تطبعت ثقافياً (اقتبست اساليب وقيم ثقافة أخرى، (المترجم) إلى حد معين، أو من مجتمعات تمر بعملية تحول ثقافى شديد التسارع. وإذا قصرنا الحديث على تلك المناطق المحقق وجود الشامانية بها، مثل سيبيريا والأمريكتين، فإنه يمكن القول بأن سيبريا كانت فى غمار عملية تحول ثقافى فى الوقت الذى خرجت فيه أول البحوث، أما منطقة الدراسة التالية فكانت أمريكا الشمالية، وفى وقتنا الراهن فإن أكثر المواقع عزلة فى أمريكا الجنوبية قد تم بلوغها. فإذا كانت نفس الأسباب تنجم عنها نفس النتائج، فيبدو من المحتمل أن طبيعة الشامانية فى إطلاقها بكل تلك المناطق قد مرت بعملية تحول متوازية، وعندما امتدت عمليات الاستقصاء إلى مجتمعات جديدة، فإن الملاحظات الأولى تأكدت بالتالى، وعلى اساس من هذه الملاحظات عن التحول الثقافى على وجه التحديد، بدأ إصرار هؤلاء المؤلفين على دور الشامانى الضئيل القيمة لأفراد مجتمعه أو مجتمعها.

ومن هذه الزاوية غالباً ما وصف الشامانى بأنه فرد هامشى، ذو شخصية غير مستقرة بدرجة كبيرة، يعانى من سوء التوافق وينزع إلى التصوف، ويجد فى الواجبات الشامانية حلاً لأزماته الشخصية - وهذا التفسير يجيز كثيراً من النماذج المتضادة حتى أن - فيما يجاوز السياق الحقيقى الذى تم تخطيطه أعلاه - الإنسان لا يملك إلا أن يتساءل هل يتفق هذا مع الواقع فى شىء. حقاً إن أمريكا الجنوبية - لو اقتصرنا على مثال واحد - حيث استمر للشامانية - بالرغم من التغيرات الكثيرة - وجودها الناشط بين العديد من الجماعات التقليدية، فإن صورة الشامانى على العكس تماماً من الصورة التى رسمت أعلاه. فالشامانى بعيد تماماً عن أن يكون شخصية هامشية، فهو يبدو فى معظم الحالات

مندمجاً تماماً فى جماعته، لسبب هام جداً وهو أن استدعاءه للعمل إنما يتم باسم هذه الجماعة، وأنه فى الشعائر التى يؤديها إنما يتحول إلى تجسيد حى لكل قيم جماعته، ولفكر هذه الجماعة ومعارفها. وهناك برهان آخر قاطع فى هذا الصدد وهو حقيقة أن المعتقدات والحرفيات التى يستخدمها الشامانى تلعب دوراً مكملاً للمسلمات الثقافية - الاجتماعية لجماعته العرقية، وهذه المسلمات بوجه عام يمكن تقسيمها إلى فئتين، الأولى تشتمل على عناصر المعرفة الموضوعية، مثل الخرافة أو الأسطورة ، والرقى والتعاويذ، والأنساب وقواعد القرابة، والتراتيل، والنباتات والحيوانات الخاصة بالمنطقة وشعبها عندما يقتضى الأمر. أما الفئة الثانية فهى ثمرة الصيغ العديدة للتجربة الصوفية، التى تُستحث أو تُطلق بواسطة التبغ أو نباتات الهلوسة، وكما هو الأمر فى الشعائر الأخرى، فإن كلاً من شكل هذه التجربة ومضمونها تُحصر فى أنماط ثقافية ينبغى أن ينقلها الشامانى الخبير فى النهاية إلى الشامانى المبتدئ الذى ستحكم الجماعة على قيمته فى نهاية الأمر، وهنا تنبغى الإشارة إلى أنه لا يطلب من أى امرئ أن يكون شامانياً، وليس كل من يطمح لذلك ينال مبتغاه. إذ أن التدريب عليها يتطلب جهوداً غير عادية، منها الصوم، والاعتزال، والإمساك عن الاتصال الجنسى، والصمود أمام تأثيرات العقاقير المحركة للنفس.

أما المجهود العقلى فهو أعظم من هذا بكثير دون أدنى شك، حيث أن قدراً هائلاً من المعلومات لابد من استظهاره، كما أن قدراً فائقاً من البراعة الحرفية - وهى أكثر صعوبة مما توحى به الأدبيات المكرسة للموضوع - ينبغى إحرازها، وفى النهاية، فلابد أن يمتلك الشامانى سعة الخيال والقدرة على الابتكار، إذ ليس المطلوب منه مواصلة عكس معارفه وممارستها على مدى حياته فحسب، بل ينبغى أيضاً أن يكون قادراً على ارتجال التراتيل، وصنع مساهمات شخصية تضاف إلى تراث الطقوس المقدسة الجمعية. إن ممارسات الشامانى ذى الخبرة تجمع بين كل هذه المهارات، وتتطلب منه فضلاً عن ذلك أن يكون متاحاً على الدوام، لكى يشارك فى مختلف أنشطة الحياة اليومية، التى لا يمكن تحقيقها بدونه، والتى تشمل العلاج الطبى، والمشورة، والاعداد لحملات الصيد، والشعائر المختلفة، والابتهالات الدينية.

وعلى أية حال فإن الموقف غالباً ما يكون مختلفاً تماماً فى المجتمعات التى تمر بعملية تحول، فهذه المجتمعات هدف لصيغة من صيغ التغيير الثقافى فظة لا ترحم فى بعض الأحيان، وفى مثل هذه الأحوال فإن اختيار من سيصير شامانياً قد يبدو فى الحقيقة وكأنه

نتيجة لتصرفات هؤلاء الأفراد، الذين يشعرون بتأثيرات هذا التغيير على نحو بالغ، بالإضافة إلى أن التغيير قد يبدو وكأنه استجابة للقلق الاجتماعي والنفسي الذي يجتاح المجتمع بأسره، وفي هذه الحالة فإن تبنى دور الشاماني الذي يمكن تحقيقه بدرجات متفاوتة من النجاح، يتم السعي وراءه وتبريره كدفاع ضد احداث لا يمكن السيطرة عليها، وإن دراسة نادل "Nadel" (١٩٤٩) التي اقتبس منها ليفي شتراوس في نص شهير له (١٩٥٠ : ٢٢) لكي يضرب مثلاً على الدور الذي تلعبه الشامانية في مواجهة نزعات علم النفس المرضي التي اشرنا إليها، توضح جيداً - حسبما اعتقد - مشكلة من هذا الطراز. وفي الحقيقة فإنه إذا «كانت نسبة حدوث العصابيات والذهانيات تحت تأثير الاحتكاكات الحضارية، تتجه إلى الارتفاع في الجماعات التي لا تلعب فيها الشامانية أي دور، بينما في المجتمعات الأخرى فإن الشامانية نفسها هي التي تتطور وإنما بدون نمو مناظر في المشكلات العقلية» فإن الشامانية نفسها في هذه الحالة تقيم الدليل على أنها العامل الواقي من الجنون.

وبعبارة أخرى، لو أن في مقدور الشاماني حصر الأمراض أو التوترات التي تُثقل كاهل الأفراد ومركزتها في وسط الجماعة، فمرد هذا إلى أن الشامانية توفر لهؤلاء الذين يعانون من تلك التوترات ملاذاً للهرب، وبدونها، (أي في مجتمع يخلو من الشامانيين)، فإن نفس العوامل تؤكد بلبلة وقلق الأفراد وتزيد من اضطراباتهم. وفي كلتا الحالتين فإن العامل الحاسم في العملية برمتها هو الدور المخل الذي تلعبه حالة التغيير. فضياع القيم التقليدية، وفقدان الإسنادات السيكولوچية التي تصحب هذه القيم، يولّد حالة من التشويش من الصعب تفسيرها بواسطة علم النفس وحده. حقاً، إن تصاعد أعداد الشامانيين يرتبط بشكل عميق بالعودة إلى الشامانية كنظرية عامة وكتفسير للحياة في مواجهة موقف لم تعد المعالم التقليدية التي تفسر العالم تطبق فيه، ومن ثم فمن المعقول أن نفترض أن زيادة أعداد الأفراد الذين يجاهدون في سبيل أن يصبحوا شامانيين يعود في قدر كبير منه إلى جويً شديد لاستعادة النظام الذي كان يعززها كنتيجة للقيمة البالغة التي كانت تعقد على دور الشاماني بواسطة الأفراد المضطربين.

وهناك ملاحظة يمكن سوقها عن المدخل إلى المعطيات الإثنوجرافية من زاوية علم النفس المرضي، وهي أنه في معظم الحالات يتركز تحليل الممارسة الشامانية فحسب على لحظة وحيدة، وهي لحظة الدخول في مهنة الشامانية وتلقين أسرارها، حقاً هناك اتجاه لاعتبارها

لحظة نموذجية تمثل الظاهرة الشامانية بأسرها، لأنها تجسد أزمة هوية تُعزى إما إلى أصلها المرضى، أو إلى سمتها الروحية التى يعتقد الباحثون أنها وثيقة الارتباط بأصلها، ولعلنا لاحظنا قبل ذلك أن تصوير علم النفس المرضى للشامانية إنما يعتمد على هذا الافتراض.

وحتى لو أننا سلمنا بأن لحظة أو مرحلة ترسيم الشامانى الجديد يمكن تحديدها «كأزمة هوية»، أو تحول فى «الشخصية الخُلقية»، أو ببساطة تغيير فى المكانة أو المنزلة الاجتماعية، فلا يمكن أن يقال نفس الشىء عن ممارسات الشامانى ذى الخبرة. ففى الحقيقة أن الأزمة السيكلوچية فى هذه الحالة التى تم تصورها افتراضاً فى الغيبوبة أو نشوة التجلى لم تعد تنطبق عليه، لأنها قد حُلت بواسطة الشامانى على وجه التحديد من خلال عملية ترسيمه. وكما يقول «إلياد» فإن الشامانى ليس ببساطة رجلاً مريضاً، ولكنه رجل مريض نجح فى إبراء نفسه. هذا التفسير - الذى قد يكون قابلاً للمناقشة - قد رُفض فى كل حركة وسكنة بواسطة المؤلفين الذين يقتربون من موضوع الشامانى من وجهة نظر التحليل النفسى. إنه يفتقر إلى «سبيل لبلوغ جذور صراعاته»، هذه هى المشكلة كما طرحها ديفيريه. لقد حدد هذا المؤلف الصراعات كمرجع لواجبات الشامانى المهنية، فهو على أحسن تقدير فى حالة «خمود للمرض» ولكنه يظل مريضاً، وفى هذا الخصوص فإن الغيبوبة والاتصال بعالم الغيبيات ليسا سوى دليل إضافى على دوام مشكلاته، بالرغم من إنها تضمن له علاجاً ذاتياً متواصلاً.

وقبل أن نعود إلى موقف التحليل النفسى تجاه المسألة، دعونا ندقق النظر جيداً فى مفهوم الغيبوبة حيث أنه مفتاح تفسير الشامانية القائم على الطب النفسى.

فبالنسبة لمعظم المؤلفين الأمريكيين، فإن هذه الغيبوبة تنتمى إلى التصنيف العام «حالات الوعى المتغيرة»(٧)، ومن ثم فهى تعرّف كحالة من اضطرابات «الانفصال Dis-sociation»، بالرغم من أن الأعراض التى تميزها تساير مواصفات الاستحواذ (الامتلاك بقوى خارقة للطبيعة أو البشر - المترجم) أو الهستيريا، ولم يزل من بين المؤلفين الذين يؤيدون فكرة الاستحواذ بعض من - مثل رينهارد - يهتمون باستطلاع رأى المعطيات الإثنوجرافية، وهؤلاء يُقرون بأن الغيبوبة الشامانية يمكن تمييزها عن غيبوبة الاستحواذ، إذ أن الاتصال المفترض بعالم الأرواح فى الحالة الأولى إنما يتم طوعاً ويخضع للسيطرة، بينما يتم فى الحالة الثانية كرها ويدوم ويبقى.

وبالإضافة إلى ذلك هناك حالات عديدة تكون فيها الغيبوبة إما مصطنعة أو مفقودة

فعلاً أثناء الشعيرة الشامانية التى تطبع الاتصال بعالم الخوارق، ولنأخذ مرة أخرى مثلنا من المجتمعات التى تقطن، الأراضى الأمازونية الواطئة، مثل جماعة التوكانو فى كولومبيا الغربية أو الماتزجوينجا التى تعيش فى التلال الممتدة بحذاء جبال بيرو : فإننا لو عرفنا الغيبوبة بالمصطلحات التى تصف الاستحواذ أو الهيستريا، مثل اضطراب الانفصال، أو فقدان الذاكرة، أو الهياج، أو الوساطة الروحية بحصر المعنى، فإنها تُفتقد فى شعائر هذه الجماعات. وهذا الجزم يمكن اثباته فى عدد كبير من المجتمعات الأخرى بنفس المنطقة. وهذا هو السبب فى استخدام كثير من المؤلفين لمصطلح «الغيبوبة» كمرادف «للنشوة» أو «الوله» أو «الوجد»، وهو المصطلح الذى يطبقونه على الرحلة الشامانية وعلى الاتصال بعالم الأرواح الذى نشأ من خلالها.

إن مشاكلة الشامانية للاستحواذ (الذى غالباً ما نجده فى أعمال المعنيين بالبحوث المقارنة مثل لويس، ١٩٧١، حيث لا تعار الحقائق اهتماماً كبيراً) أمر مشكوك فيه، لا من زاوية طبيعة الغيبوبة الشامانية المميزة فحسب، ولكن بنفس القدر أيضاً من الطبيعة المميزة للعلاقة مع الأرواح التى تتبدى فى حالة الاستحواذ. ففى حالة الاستحواذ حسبما شوهدت ودرست فى الڤودو (مزيج من السحر والشعوذة) وفى الوسيطية بأفريقيا وجزر الهند الغربية، فإن مشيئة الروح حسبما يعتقدون تحل محل مشيئة الموضوع (الشامانى) وتتصرف بدلاً منه، ولم تُلاحظ هذه الظاهرة على الإطلاق فى الشامانية التى - حتى فى الحالات المتطرفة والتى غالباً ما يساء تفسيرها - يسود فيها الاعتقاد بأن الروح تتكلم بدلاً من الشامانى على أكثر تقدير. وكما علق ميترو (١٩٦٨ : ٩٢) فيما قبل، بأنها «محاورة بين مُضيف وضيوفه» بأكثر منها «استحواذاًعليه». كما يؤكد «باستيد» من جانبه أن الشامانى لا يُستحوذ عليه، حيث أن الروح تبقى دائماً «خارجه». وحتى فى هذه الحالات حيث يتكلم فيها الإثنولوچيون عن اندماج الأرواح فى الشامانى، وخاصة أثناء شعائر ترسيم الشامانيين المبتدئين (بت Butt، ١٩٦٢ :٢٧ وشـومى Chaumeil، ١٩٨٢ : ٨٧) فإن إرادة الأرواح لا تحل محل إرادة الشامانى ولا تتصرف بدلاً منه، ولكنها تهبه قوى خاصة تسمح له - عند الاقتضاء - أن يصبح هو نفسه روحاً.

وليست هناك جدوى كبيرة من الاستمرار فى بحثنا عن تحديد أو توضيح للشامانية فيما يتعلق بالاستحواذ أو المشروعية (أو الافتقار لها) التى قد تنجم عن الاستخدام العام للمصطلح، وعلى أية حال فسوف تبقى فكرة أن المماثلة الخالصة والبسيطة فيما بين

الشامانية والاستحواذ (التى غالباً ما نجدها فى الطب النفسى الخاص بالثقافات المهجنة) يمكن أن تؤدى إلى بلبلة واضحة، وينسجم مع هذا ما يقترحه لانجنس "Langness" (١٩٦٧) من استخدام لمصطلح «الذهانات الهيستيرية» للتدليل على مجموعة الاضطرابات الغريبة التى تصنف حالياً تحت عنوان «متلازمة محددة» مثل لاتا "Latah" وأموك "Amok"، ويندجو "Windgo" وأومو "Umu" بعدئذ يحاول أن يناظرها بالاستحواذ بأن يلفت الأنظار إلى أنها تمتلك سمة عابرة (زائلة) مشتركة، وصيغة مقولبة يمكن التنبؤ بها، كما أن كليهما لا يظهر إلا فى قطاع محدد من السكان.

وطبقاً لما يقول هذا المؤلف فإن الفرق بين هذين النمطين من الاضطراب هو أن الذهانات الهستيرية تُكابد ويصطبر عليها، فى حين أن الاستحواذ يُسعى إليه أو يُستحث إما عن طريق المُهلوسات أو الصوم أو الرقص أو التراتيل. وهكذا فإن الاضطرابات التى يطلق عليها «لانجنيس» الذهانات الهيستيرية لا تضم «المتلازمة المحددة» فحسب، بل وما يسميه الإثنولوجيون بصفة عامة «الاستحواذ» أيضاً. وهو على أى حال يستخدم هذا المصطلح لتحديد ما يطلق عليه الإثنولوجيون الشامانية.

وحيث أن الاستحواذ والشامانية من وجهة نظره يشكلان مجموعة واحدة، فهو يدعو إلي اعتبارهما على المستوى الوظيفى كذُهانات هستيرية، وبينما يتم تأطير الهيستريا فى هيكل نظامى، وتعتبر شيئاً طبيعياً بالنسبة للثقافات التى تمارسها، فإن الاستحواذ لا ينعم بذلك، ومن ثم يحتل موقعاً غامضاً، فى مكان ما بين المرض النفسى الكامل (الذى يستغلق علي أذهان الكافة) وجلسات تحضير الأرواح «الغربية» للشامانى التى يفهمها الجميع. وطبقاً لنفس المؤلف فإن البواعث التى ترتكز عليها هاتين الظاهرتين متطابقة، حيث أن كليهما يتضمن استجابة انسانية شاملة إزاء التوترات والقلق.

وإذا تجاوزنا حقيقة أن الحاجة إلى بطاقة توصيف مرضى جديدة مثل «الذهانات الهستيرية» هو أمر يشتد الاختلاف عليه ويقبل المناقشة. فهناك أمر يثير الأسى بدرجة كبيرة هو التفسير الملفق لتجاهل المعطيات الإثنوجرافية وإطراحها، والذى يثبت مستوى التفكير العقيم الذى ينجم أحياناً عن مثل هذه المناقشة، وبدلاً من الانفلات من هوس التصنيف الذى طبع القرن التاسع عشر (الذى كانت له ميزة ومبرر أن يكون اكتشافاً حينذاك) نجد أن بعض الباحثين اليوم يندفعون إليه بحماس شديد ظناً منهم أن ذلك قد يعفيهم من التعامل مع الحقائق. إن مدخل التحليل النفسى الذى يعتمد فى جزء منه على

هذا النوع من المعلومات التى سلطنا عليها الضوء، يوضحه على نحو مرضٍ تفسير هيبلر الذى نعتبره نموذجاً طيباً لهذا المنهج.

٣ - تفسير التحليل النفسى

يعتقد هيبلر، باستخدام نماذج من ثقافة الإسكيمو، أنه قد وقع على مفتاح الحل الذى يوحّد مختلف وجهات النظر المتعلقة بالشامانية فى منظور واحد، وهذا المفتاح هو موهبة الشامانى على حصر حاجات اللاشعور فى قناة واحدة، وسواء أكانت هذه الحاجات فمية أو قضيبية أو إستية، فإن تصرفات الشامانى تعتبر انعكاساً لنمط الحاجة السائدة فى الجماعة التى يعيش بين ظهرانيها.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن هيبلر هو وبويار "Boyar" (١٩٧٤)[٨]. يفرقان ما بين فئتين من الشامانيين : الشامانيين الحقيقيين والشامانيين الزائفين. ويعتقد هيبلر أن الأوائل «لا يوصفون بأنهم لا يعانون من أى اضطراب خطير فحسب، بل إنهم فى الحقيقة حسنوا التوافق مع بيئاتهم، والدليل على ذلك هو قدرتهم الفائقة على احتمال نتاج اللاشعور واحتمال العمليات العقلية الرئيسية[٩]. أما الفئة الثانية، من جهة أخرى، فتتألف من هؤلاء الأفراد الذين يجدون وضعاً احتمالياً لائقاً، ودوراً مقبولاً فى المجتمع فى الواجبات الشامانية. وطبقاً لما يقوله هذا المؤلف فإن الشامانيين - حقيقيين وزائفين -يمكن اعتبارهم جزءاً من اتصالية (مجموعة عناصر متجانسة ومستمرة يستطيع المرء أن ينتقل من واحدة منها إلى الأخرى دون كبير عناء - المترجم)، يستطيعون على مداها الانتقال من مرحلة التواؤم إلى مرحلة الاضطراب والتشويش والعكس بالعكس. وبهذا المعنى فإن هيبلر يؤكد أن الشامانية يمكن أن تكون ملاذاً للأشخاص الذين يعانون من الاضطرابات، كما يمكن أن تكون وظيفة للأشخاص المتوافقين والناضجين عاطفياً. وهكذا فإن الشامانية يمكنها، وفى وقت واحد، أن تصبح «أسلوب حياة» بالنسبة للمراقبين المتنبهين والمؤهلين لاقتحام حدود مجتمعهم المحلى، وأن تكون على حد سواء وسيلة إلى «الهوية» بالنسبة لأولئك - والحديث هنا حسب الخبرة والتجربة - الذين يعانون من الانفصام العقلى (الشيزوفرانيا). فإذا عكست خدمات الشامانى - والحديث هنا للمؤلف - شواغل جماعته النفسجنسية السائدة - فإنها تتسم بالإبداع برغم ذلك، حيث إنها تختلف بطبيعتها من ثقافة لأخرى، وتعتمد على قدرة الشامانى على «النكوص عن خدمة الأنا الخاصة به».

وأياً كانت فكرة المرء فى هذا الموضوع، فيمكن تأكيد القول بأن هذا الضرب من التفسير لا يُظهر شيئاً يزيد عما يستدل عليه من النظرية وحدها. وفضلاً عن ذلك، فمجرد أن يصبح هذا النمط من التفسير قابلاً للتطبيق بشكل شامل، فمن الصعب أن نتبين فارقاً بين دور الشامانى وأى دور اجتماعى آخر ذى طابع عام. والحقيقة أن السمات السيكلوچية التى تدمغ دور الشامانى تقبل التطبيق على تلك الأدوار التى تشبه دور الشامانى فى مجتمعاتنا، مثل القس والطبيب النفسانى مثلاً، وطبقاً لهذه النظرية - فإن القس والطبيب النفسانى - مع كل التقدير اللازم لواجباتهما - هما جزء من نفس الإتصالية شأنهم شأن باقى الخلق، وباستطاعتهما الانتقال من مرحلة التكامل العاطفى إلى مرحلة أخرى، وهما أيضاً - حسب الحالة - يمكنهما اختيار «مهنتهم» على اساس من نموذج أو مثل أعلى، ثم يطورا أسلوب حياة يقوم على هذا النموذج، أو على العكس يمكن أن يكون لهما من الاختيار الشخصى أو المهنى ما يكفل لهما تخفيف وطء قلقهما، ويستطيعا أن ينطويا تحت جناح مجتمعهما المحلى أو أى جماعة ذات مسئولية ومن ثم يجدا ملاذاً من اضطراباتهما العميقة أو ميولهما الانحرافية.

إن المقدرة على احتمال نواتج اللاشعور (أو العقل الباطن) والعمليات العقلية الأساسية التى تيسر التفريق ما بين الشامانى الحقيقى والشامانى الزائف، هى نفسها التى تفرض مشكلة أخرى، فلو أن - حسبما تؤكد النظرية - لهذه العناصر تأثيرها على كل الخلق، فما الذى يجعلها ذات فائدة فى حالة الشامانى بصفة خاصة؟ وأيضاً، على أى نحو تقدم النظرية أى تفسير خاص عن وجود الشامانيين وعن واجباتهم؟ يبدو أن من الصعب معرفة كيف تعمل ذلك، اللهم إلا فى المطابقة الضمنية فيما بين «العمليات العقلية الأساسية» وبين «العقلية القبل - منطقية» (العقلية البدائية التى لا تجد أى غضاضة فى الجمع بين التناقضات - المترجم) والتى بسببها تجد شعوب المجتمعات التقليدية نفسها - بمفاد معين - مغلولة إلى ما يمكن أن ينظر إليه على أنه التجربة البشرية الجمعية المثيرة الخاصة بالليبيدو «الغريزة الجنسية» (ديڤيريه Devereux - ١٩٧٠ : ٢٦ وليڤى برول Levy Bruhl ١٩١٠، ١٩٢٢). وحيث أنه لا فائدة من المكث فى تسلسل فكرى قائم على مغالطة منطقية، فقد يكون من الأفضل أن نتساءل - دون أن نحيد عن السؤال الأصلى - عن كيف يمكن للمرء أن يميز ما بين القس الحقيقى والقس الزائف. ولكن ما هو معنى مثل هذا السؤال، وكيف تكون الإجابة عليه؟ هل القس الحقيقى مثل الشامانى الحقيقى، إنسان

يقوى على احتمال ناتج اللاشعور، والعمليات العقلية الأساسية، بينما القس الزائف على عكس ذلك قد يكون من جانبه شخصاً مضطرباً؟. قد يبدو أن التحديد الواضح المطلوب هنا ليس فيما بين القس الحقيقى والقس الزائف - لأنه بمجرد أن يتم ترسيم القس، فسيظل حقيقياً إلى الأبد فى نظر الكنيسة - بل بين الحكم الحقيقى أو الصادق والحكم الزائف أو الخاطئ الذى يكون حينئذ كفءا لأن يعزى إلى الفضائل اللاهوتية أو إلى عوامل إنسانية أخرى كثيرة. ونفس الشيء ينطبق على حالة الطبيب أو المداوى، فهو أو هى ينظر إليهما بوجه عام في إطار كفاءة الطب المساعد فى الغرب، فهل يستمر المرء - فى هذه الحالة - على الإلحاح على صدق أو زيف المداوى؟ فإن لم يكن هناك بد من التأكيد على هذا التمييز، فإن هذا لا يتم إلا من خلال إطار قانونى أو تشريعى يقع فيه اللوم على هؤلاء الذين يمارسونه دون سند قانونى، وتسبغ فيه الشرعية على أولئك الذين يعدون من ذوى الأهلية لممارسته. وهكذا فإن هؤلاء الذين تعد ممارستهم غير قانونية يُعلن أنهم زائفون. ولكن ماذا عن أولئك الذين لديهم تفويض شرعى وموافقة من جماعتهم المهنية؟ هل يمكن وضع خط فارق ما بين صدق أو زيف ممارستهم؟ إن جميعها حقيقية دون ريب، أو بشكل أدق - حسبما قد تكون الحالة - يعتبر بعضها جيداً وبعضها الآخر رديئاً، كما أن المعايير التى ترتكن إليها الأحكام فى كلتا الحالتين قد تكون وثيقة الصلة بمعايير هيبلر (بما فى ذلك الأحكام على الدوافع الشخصية) فى تحديده لحقيقة الشامانى أو زيفه.

وإلى حد أن النظرية الشامانية تقوم أساساً على اللاشعور وعلى الحاجات العامة التى يخبرها كافة أفراد الجنس البشرى، فإن الشامانى فى نهاية الأمر لا يمكن تمييزه عن زيد من الناس. وتبنى هذا المدخل يستدعى سؤالاً ثانوياً واضحاً : هو كيف يمكن إذن أن يكون المرء شامانياً مختلفاً عن هذا الزيد من الناس؟ إن إجابة هيبلر الضمنية، التى تمضى فى مسار قد أكل عليه الدهر وشرب، وهى بكل بساطة : بأن تكون بدائياً.

ومن المفهوم أن هذا النمط من التفسير يرتفع فى وجه الاعتراضات التى لا تعتمد كثيراً على الحقائق، وإنما على النظريات التى تؤسس هذه الحقائق، كهدف للدراسة، بأن تسبغ عليها توجهاً استثنائياً. وربما يكون من المفيد أن نحول انتباهنا إلى موقف ديفيريه (١٩٧٠ : ١٤ - ٣١) الذى يمكن أن يقال عنه أنه يمثل أكثر تفسيرات الشامانية تطرفاً كشكل من أشكال المرض النفسى والذى يُسلم نفسه - كما سنرى فيما بعد - بأكثر من طريقة إلى صورة ممسوخة شائهة.

إن الافتراضيين اللذين يقيم عليهما المؤلف (ديفيريه ، ١٩٧٢ : ١٧٠) «انثروبولوجيا التحليل النفسى» كما يُطلق عليها ، هما من ناحية «أن كل فرد إنسانى عينة بالغة حد الكمال للبشرية جمعاء، وأن سلوكه - بشرط دراسته على كافة المستويات - يشتمل على ذخيرة أو مستودع كامل للسلوك البشرى». ومن ناحية أخرى «فإن كل فرد اجتماعى يعتبر عينة وافية للمجتمع فى حد ذاته وأن سلوكه أيضاً يحتوى على مستودع كامل للسلوك الاجتماعى». إن فكرة المستودع - التى عينها - لا تميز ما بين سلوك حقيقى وخيال جامح مكبوت، ولا ما بين تقليد ثابت ومُحرم مّحدد (تابو) أو قانون جنائى. وبصرف النظر عن المطابقة ما بين الفرد والمجتمع (فالمفترض فى المرء أن يكون قادراً على التصرف مثل الآخر تماماً) فإن افتراض المؤلف الشامل لصحة القضية يسمح له بالتسامح مع كل أنواع التعميمات التى تقوم على أمثلة مأخوذة من السياق نفسه، ثم تُقّدم مصحوبة بأمثلة أخرى مستقاة من ثقافات أخرى، ومن فترات تاريخية مختلفة. إن تفسير هذه المعطيات الشديدة التفاوت يعتمد على التطابق - الذى سبقت الإشارة إليه - ما بين العمليات العقلية الأساسية والعقلية القبل - منطقية - والذى يستخدم كمُخطّط توضيحى.

إن المؤلف باستخدامه هذا الإطار المتطرف - الذى عفى عليه الزمن - إنما يُسْلم «المجتمعات البدائية» إلى نوع من «طفولة البشرية» بطريقة أو بأخرى، وهو يشبّه تاريخ النوع الإنسانى بتاريخ فرد هو موضوع لبحثه، مع أن حياة هذا الفرد موضوع البحث لا تُستوعب إلا من خلال شروط المراحل التى يمر بها، مثل مَركَبِه لأخطار مسلسل تطورات الشهوة الجنسية. وهذا المدخل الذى يشمل - كما يقول ليفى شتراوس «الاقتصاد فى التحليل الإثنولوجى» (١٩٦٦ : ٢٣) يفضى إلى مفهوم أو تصور للإنسان والمجتمع يجردهما من القيمة الرمزية التى من خلالها يتأسس «وجودهما» وتتعرى الصلات فيما بينهما.

إن الافتراض أو الزعم بمكافأة شاملة فيما بين الواقع والخيال، التى يتم إحرازها بالتوسع فى اطروحات علم النفس المرضى، لكى تشمل كل الظواهر الإنسانية، يضوى هذه الظواهر فى استقلاب أطروحى، وبمجرد أن يُقبل هذا الافتراض، يصبح هناك مبرر وجيه للاعتقاد بانطباقها على عالم الصور أو الانطباعات الذهنية، وأيضاً على تصنيفات الأمراض التى تظهر فى المجتمع، بالإضافة إلى أنه انطلاقاً من وجهة النظر تلك فإن عالم الخيال يصبح، اعتماداً على ما إذا كان ينظر إليه من المنطلق النظرى أم التجريبى، إما غير

منطقى أو لا عقلانى ومن ثم مشوشاً بالعالم الرمزى، أو بدلاً من ذلك عملى أو فعلى ومن ثم صورة من صور المرض.

وفى هذا السياق ينبغى الوقوف على وجهات نظر ديڤيريه حول الشامانية، فبتوسعة مفهوم الشامانى بحيث يطوى تقريباً جميع المناطق الجغرافية على وجه الأرض وكذلك - كما يقرر أوبلر "Opler" (١٩٦١) كافة جماعاتها العرقية واللغوية، يمضى ديڤيريه معلناً أن «الشامانى شخصية ضارة فى الغالب بالنسبة للثقافة ذاتها» وفى الوقت الذى يُصر فيه على أن تلك حقيقة واقعة وموثقة، فإنه يقنع بأن يقدم لنا أمثلة قليلة فقط كدليل على ذلك، ويدعى أن «الشامانى عنصر مُخرب اجتماعياً، وترتبط نشاطاته فقط بجماعة هامشية فى مجتمعه وفى ثقافة هذا المجتمع .... وأنه أقل واقعية بدرجة غير محدودة من الأشخاص العاديين ...» (١٩٧٢ : ١٦).

وهكذا - يقول ديڤيريه - فإن الشامانى مريض نفسياً ويمكن تمييزه عن العصابيين والذهانيين فقط من حقيقة أن صراعاته وأعراضها لها «تركيبة اتفاقية». وهذه التركيبة الاتفاقية - التى يحكم عليها ديڤيريه بأنها فى النهاية ذات طبيعة معادية للمجتمع - تشبه المتلازمة التعويضية، وهو مفهوم يستخدمه المحللون النفسيون لتفسير العمليات التى بواسطتها يصطنع الشيزوفرانيون والذهانيون وهماً أو خيالاً يستطيع أن يضفى معنىً على الواقع، وبالنسبة لدور الشامانى - «فائدته» : فقد تقلص إلى «مجنون مفوض» من مجتمعه الذى يسمح لأعضائه بالحفاظ على أقل قدر من التوازن.

إن الخاتمة التى لابد أن يبلغها المرء إن اتبع ديڤيريه هى أن المجتمعات الشامانية التى تقوم على «الاعجازية (خوارق الطبيعية)» ذات طبيعة معادية للمجتمع وتفرخ الهذيانات: إن أغلبية المواطنين فى هذه المجتمعات «مختلين» والقلة منهم مجانين حقيقيين.

٤ - تعليقات نهائية

وفى اختصار، يبدو لنا أن معظم المؤلفين الذين عّرفوا الشامانى بواسطة مقاييس علم النفس المرضى على طول الخط - حتى دون الرجوع إلى الطب النفسى السيريالى لديڤيريه- كانوا يتجهون إلى تعميم تفسيراتهم، سواء على أساس من ملاحظاتهم للمجتمعات أثناء عملية الامتزاج الثقافى التى تعربد فيها الفوضى على المستوى الاجتماعى - الثقافى وبالتالى على المستوى الفردى، أو على اساس الحالات التى تُقدم فيها شخصية الشامانى

ووضعه خصوصيات تفردية تؤدى إلى تساؤلات تتعلق بسيكلوچيته. وبصرف النظر عن تنوع التفسيرات التى يمكن أن تعطى كإجابة على هذا التساؤل، فإنه ليبدو لنا عندما نربط مشكلة الجنون بنظام الشامانية وتقاليدها، أن نفس هؤلاء المؤلفين قد خلطوا ما بين نمطين منفصلين من المشكلات كانا يتطلبان تحليلات منفصلة : أولهما الصلة ما بين الوظيفة الشامانية وشخصية الفرد القائم عليها، وثانيهما أشكال الجنون وطبيعته فى المجتمعات التى يوجد فيها هؤلاء الشامانيون.

إن مصدر النوع الأول من البلبلة واضح، وتعليق كينيدى على الموضوع (١٩٧٣ : ١١٤٩) لم يزل مناسباً عندما يلاحظ أنه «ما من سبب هناك لكى نفترض أن الشامانيين - نظراً لأنهم يؤدون واجبات متشابهة - لابد أن تكون لهم نفس الشخصية فى مختلف المجتمعات، أو حتى ما بين شامانى وآخر فى نفس المجتمع الذى يعيشان فيه» وكما هو الشأن فى كل المجتمعات حيث تنتحل أدوار معينة شخصية محددة، فمن المحتمل جداً أن توجد - أنواع مختلفة كثيرة من الشامانيين بقدر ما يوجد من أنواع مختلفة من الشخصيات داخل الجماعة التى يعيشون فيها، ومن ثم فمن المحتمل بنفس القدر أن يكون هناك شامانيون «مضطربون». بيد أنه لكى ننتقل من استقراء دور الشامانى لكى نبلغ سيكلوچيته كفرد، لهو أمر مساو تماماً لأخذنا شخصية متفردة، روائية أو تاريخية مثلاً "Personage" - ومن المفيد هنا أن نتذكر أن هذا المصطلح كان يدل فى الأصل على شخصية كنسية عالية المقام - وتطبيقها على شخص.. أى شخص!. وإذا كان الجمهور العادى قادراً على الحكم على درجة المكافأة فيما بين شخص وآخر، أو ليس هذا - على وجه التحديد - لأنه يستطيع التمييز بين شخص وآخر؟ ومثل أى ممثل لابد للشامانى أن يكون قادراً على انتزاع «قناعه». لأنه من خلال ارتدائه فحسب، يستطيع أن يؤدى دوره بطبيعة الحال.

إن البلبلة أو التشويش الذى ينجم عندما تقتصر معالجة مشكل الجنون فى المجتمعات الشامانية على أساس التشويش الشامانى وحده، يكافئ ذاك التشويش الذى قد ينتج لو تم تطوير جدول التصنيف المرضى فى الطب النفسى على اساس دراسة السلوك التى يقوم بها الأطباء النفسانيون وحدهم.

ومع أن هؤلاء (الأطباء النفسانيين) عندما نأخذهم كجماعة بمقدورهم دون شك تجهيز واختيار عينات نموذجية لمعدلات الصحة النفسية بالنسبة للجنس البشرى، ثم بالتالى

إعداد التصنيفات المرضية الخاصة بأمراضه، فلابد من الإقرار بأن أية طائفة مهنية أخرى يمكن أن تؤدى نفس المهمة بنفس الدرجة من الكفاءة، وأن نقر فضلاً عن ذلك - بوجه عام- بأن هذا المدخل مقلوب رأساً على عقب، وبالرغم من أن الناس فى كل المجتمعات البشرية هدف لكثير من التوترات التى يمكن أن تكون سبباً فى الاضطرابات العقلية، فإن القدرة على فهم الاضطرابات تتوقف على دراسة العلاقة بين الفرد والظروف التى يعيش أو تعيش فيها، لذلك فإن المشكلة ينبغى أن تطرح لا بشروط التقابل المحورى : الشامانية/الجنون، وإنما على اساس التنظيمات الشاملة للعلاقات الإنسانية التى تلاحظ فى المجتمعات الشامانية، وفى التوترات النفسية المنشأ، التى تهيمن عليها، وأيضاً فى الحلول التى تقدم على سبيل الاستجابة لها.

وإذا وجد أن موضوع الجنون، بتحديداته الاجتماعية وتعبيراته، يمثل جزءاً متمماً لتصور البشرية، أو تمثلها فى المجتمعات الشامانية على وجه التحديد، حينئذ يمكن أن يُفترض أن تلك المجتمعات لا تخاطر كثيراً - بمفاد الأمراض الوبائية - عندما يتراءى لها (موضوع الجنون) فى مصطلحات قد فُهرست فى التصنيفات المرضية. وفى عبارة أخرى أنه حالما يتم الربط الصريح بين موضوع الجنون وبين انثروبولوچيا هذه المجتمعات، فإن تطورها كجزء من النمط العام لمصير البشرية - وقد أقحم فيها مصطلح الجنون وبالتالى أصبحت جاهزة لأن يحدق بها تماماً - سوف ينحل إلى مجموعة من التجليات مرتبطة بأسلوب وجود المجتمع بأكمله، وإذا وَهَب المجتمع خصيصة وقائية للحياة الاجتماعية (العادات والتقاليد والقيم إلخ ..) بأكملها، فإن «الجنون المحتمل لكافة أفراده» يمكن التحكم فيه حينئذ على اساس ثابت. ولنكن على يقين من أن الأمر هنا ليس أمر تأكيد على أننا فى حضرة «مجتمعات الجنون»، ولكنه بالأحرى أمر وعى بأن مفهوم الجنون هنا ليس له نفس المعنى الذى تخصه به المجتمعات الغربية، وفى السالف تم إبعاد الجنون تدريجياً من محيطه الأصلى، وهو علاقته بالجماعة، ونُقل إلى محيط شخصى، وهو الفرد، وبهذا المعنى فإن صورة الموضوع ظلت متوقفة على المسافة التى تفصل ما بين المكان الخاص والمكان العام. أما توازنهما فلا يعتمد على معايير الفرد وإنما على معايير الجماعة التى تحدد أبعادهما ووضعهما الخاص. إن هذا المحيط الجمعى حيث يهدد الجنون بصفة دائمة بالظهور بغتة فى العلاقات الاجتماعية (طالما يؤخذ الفرد على أنه ملتقى الطرق بالنسبة للجماعة) لا تمنع أفراداً بعينهم - كما يشير ليڤى شتراوس - من الحياة ك

«تركيبة متنافرة»، بل حتى أن هؤلاء الأفراد ليسوا منعزلين كما لا يعتبرون مجانين، لأن عالم الخيال فى هذه المجتمعات بالذات - كمحيط للموضوع - ليس إلا أداة العالم الرمزى الذى اصطلح على أنه محيط للجماعة ولتصوراتها الجمعية، كما أن العالم الرمزى ذاته نظير للحقيقة. وهكذا فإن المقابلات، والتمييزات، والفوارق التى تميز كل مستوى من مستويات التمثلات لا يطلب منها أن تُحدَّد - كما هى الحالة فى العالم الثقافى الغربى - التباين فيما بين الإنسان والمجتمع والطبيعة، ولكن على العكس، فإن ما يطلب منها هو إجازة تعديل فى سماتها أكثر تحرراً (ويلدن Wilden ١٩٧٢ : ٢٤٧).

وعلى أى مستوى من مستويات المجتمع فإن الحدود التى تبين معالم المجازات والتصورات الذهنية عن «الموضوع» قد أحكم تفصيلها، وهى دائماً تميز مجالاً تثور فيه تساؤلات معينة تجدر الإجابة عليها، وهى تشكل بهذه الطريقة أساساً معرفياً (قائم على نظرية المعرفة) يصبح فيه ما يقبله العقل واقعاً فى نطاق الحقيقة. ومن ثم فإن أنشطة الشامانى فى مجتمع الشامانية لابد أن تربط العقل بالمشيئة، لكى يتحول الفكر إلى موضوع للحقيقة وحتى تنبض القيمة بالحيوية. وإلى هذا المدى فإن الشامانى - مهما أضيف إليه من توصيات أخرى - يعد موضوعاً معرفياً وأخلاقياً فى ذات الوقت.

وإذا كانت مسألة الوضع السيكولوچى للشامانى - كما قلنا فى بداية المقال - تشكل ساحة قتال منذ زمن طويل، فنستطيع أن نقول فى الختام - على حد سواء - إنها ساحة معركة لا مستقبل لها، لأن آخر جنودها، بعد أن دفنوا أحقادهم وعقدوا الصلح منذ زمن طويل، قد اختفوا من الساحة وخلفوها خواء، وبينما نحن فى انتظار اليوم الذى قد تأتى فيه أرواح وآلهة أخرى كى تغنى وترقص بين جموع الناس، فإن تلك الأصوات التى ألهمت الشامانى قد أصبحت اليوم دمدمة خافتة لا تكاد تسمع، كما أن ابهامات الإثنولوچية فى ذات الوقت - وقد وقعت فى الشرك المحتوم بين الإيمان والمعرفة، لكونها تشتمل على الادعاء بمعرفة ما يؤمن به الآخرون، وتصديق ما عرفته - سوف تختفى هى الأخرى دون أى شك.

الهوامش

١ - عندما مات فيليب ميترانى عام ١٩٨٣، لم يكن قد طعن فى السن، ونود أن نتوجه بالشكر للجمعية الإثنوجرافية للسماح لنا بإعادة طبع هذا المقال الذى سبق نشره فى «الإثنوجرافية» العدد ٨٧ - ٨٨ عام ١٩٨٢ (عدد خاص «الرحلتان الشامانيتان»)، وقد نفدت طبعته الآن. وتعتبره هيئة تحرير ديوچين أفضل استعراض لهذا الموضوع فى اللغة الفرنسية.

٢ - تحت العنوان الغامض للهيستريا القطبية، يتجه المؤلفون إلى أن يجمعوا معاً نوعين متباينين من السلوك : Mankarik أو نوبة الجنون المؤقت و Omurak التى تتميز بالمحاكاة اللفظية أو محاكاة الحركة، والتى تشابه أعراضها كثيراً ما هو موجود فى Latah. ومن أجل اختبار مفصل لهذا الموضوع انظر التحليل المتاز لـ إى. لوت فولك ١٩٧٠.

٣ - تحت عنوان «المتلازمة المحددة» فإن «المتلازمات الغريبة» و «الأمراض المحددة» تؤلف سلسلة كاملة من الاضطرابات السلوكية تقتصر على مناطق جغرافية معينة، على نحو البيبوترك فى كندا وجرين لاند وسيبيريا، والويندجو فى أمريكا الشمالية، واللاتاه فى جاوا واليابان والآموك فى ماليزيا واندونيسيا، إلخ ..

٤ - بعض هؤلاء المؤلفين قد نظموا اختبارات إبرازية مثل اختبار الشخصية والذكاء فى دراساتهم لشخصية الشامانى، وقد استخدم هذا الاختبار كل من چيللين فى جواتيمالا ولانتس بين الإسكيمو وبوير مع الآباشى فى المحميات،. وساساكى بين الشامانيين اليابانيين وهم فى حالة الاستحواذ، أما فايريجا وسيلڤر فقد نظموا اختبار هولتزمان على عشرين شامانياً من جماعة الزينا كانتان فى جنوب المكسيك، وقد كانت النتائج غامضة أحياناً ومتناقضة فى أحيان أخرى. وفضلاً عن ذلك فإنه ينبغى التأكيد على أن كافة الجماعات التى خضعت للاختبارات كانت تحت «الهيمنة» أعنى مجتمعات كانت موضوعاً لدرجة أو أخرى من التحول الثقافى.

٥ - إن عقلية المطببين فى أنحاء العالم، ممن تتكيف ممارساتهم طبقاً للأنماط الثقافية الخاصة بهم، يصعب كثيراً تحديدهم بأى مصطلح عام، وأقل ما يقال بواسطة مصطلح الشامانى، مجنون تم شفاؤه ...» (استشهاد من نفس المصدر، ٥٣). وبالرغم من أن «آكركنخت» - كما سبق أن أشرنا- يعتقد أن الشامانى شخصية عصابية، إلا أنه مع ذلك يرى أن المتوقع أن ينظر اليه فى مجتمعه على أنه شخصية سوية تماماً، بمعنى أنه متوافق.

٦ - يرى «ويستون لابار» فى مقال له - يعتبر من نواحى كثيرة رائعاً إلى حد بعيد - أن الشامانى هو سلف الكاهن والطبيب والفنان والمؤدى والساحر. وأنه تجسيد لنوع من ديانات أور، وممارس للروحيات القديمة، والنموذج الأصلى لمؤسسى الأديان والنحل الدينية، سواء أكانت فى اليونان القديمة أو الهند أو فى الحضارات الأشورية والبابلية والسلتية.

٧ - على الرغم من أن إريكا بوريجنون واحدة من المؤلفين الداعين إلى استخدام مصطلح «حالات الوعى المتغيرة» ليضم ظواهر بعينها (بما فيها الغيبوبة). فهى تؤكد على أن هذه «الحالات» لا ينبغى بالضرورة الظن بأنها اضطرابات إنفصال، (١٩٧٦ : ٤٨).

٨ - ينبغى هنا الاشارة إلى أن بحث بويار وكلوبتر "Klopter" وكاويه "Kawai" قد تركز على جماعات الأباتشى "Apache" وقبائل المكاليرو "Mescalero" اللذين يعيشون فى المحميات، وقد تمت دراستهم بالاستعانة باختبارات الذكاء والشخصية.

٩ - يمايز فرويد ما بين نوعين من النشاط العقلى : العمليات العقلية الرئيسية وتتميز بالأنشطة العقلية اللاشعورية وتظهر فى التكثيف والتحويل، وتتجه فيها الصور أو الانطباعات الذهنية إلى الإندماج، ولأن تحل احداها محل الأخرى متخذة طابعاً رمزياً، وتستخدم العمليات العقلية الرئيسية طاقة متغيرة وتظل خارج تصنيف الزمان والمكان. ويحكمها مبدأ اللذة، وهو ما يعنى أنها تخفف الانزعاج من التوترات الغريزية بواسطة رغبة متصورة ينبغى اشباعها. أما العمليات العقلية الثانوية فتتميز بالفكر الشعورى، وتساير قوانين اللغة والمنطق، ويحكمها مبدأ الواقع.

الشامانيـــة والتحليـل النفسى

بقلم : چاك باربيه وكاتر/ين باربيه لوكارد
Jacques Barbier, Catherine Barbier Locquard

إن طرح التساؤل «هل من المناسب بحث الأمراض النفسية عند الشامانى، أو آثار الشامانية على أتباعها، يجعل لمقالة فيليب مترانيى"Mitrani" السبق فى إصابة جوهر موضوع الجدل الذى أدى إلى الانقسام بين محللى الشامانية.

بيد أنها لمخاطرة أن نتحدث عن نظرة التحليل النفسى للشامانية، بعد معرفتنا أن هذه الطريقة تنطبق فقط على العلاج. ومن الناحية الأخرى، تفسح النظرية لنا المجال لعزل تصورات رئيسية معينة (من بينها العمليات العقلية الأولية والثانوية، والعوالم الحقيقية والخيالية والرمزية، والنكوص، والتنفيس، والتحول والتسامى) يمكن استعمالها على وجه مفيد فى اكتشاف الآثار النفسية البشرية والنشاط الدماغى فى التفاعلات الاجتماعية. بل يمكن اختبار تطبيقات هذه التصورات شبه الموضوعة فى دراسة الظواهر العقلية فى كل مجالاتها التعبيرية.

ويذكرنا الاهتمام الذى أبداه علماء الاثنولوچيا نحو «الحالات المتغيرة للوعى»، ولطبيعة الغيبوبة (حقيقية أو مثارة)، بمحاورة مشابهة اشترك فيها سيجموند فرويد S. Freud مع چوزيف بروييـــه J. Breuer فى كتابه «دراسات حول الهستيريا Etudes sur L' hysterie[1]» : ففى حالة فرويد وبروييه كان التساؤل هل التركيب العقلى ضرورى ليجعل مرضى معينين يعانون من الهستيريا قادرين على تحمل «حالات التنويم المغناطيسى» أم لا ؟ كان استنتاج فرويد الحتمى أن الخلط والسبات الكحلى، والهذاء العقلى ظواهر عامة، وأن الهستيريا كفرع منها ذات علاقة بتركيب عقلى عام. ولذلك لا ينبغى تصور الشامانى كفرد أو تركيب عقلى فريد، بل بالأحرى كشخصية بارزة عهدت إليها المسئولية الخاصة التى يختص بها شامانى محترف بالنسبة للمجتمع الذى أختاره.

ترجمة : د. أحمد عبد الحليم عطية

يؤكد فيليب ميتراني، بعد أن أجرى دراسة مقارنة لمصادر عديدة، صعوبة تحديد المعنى الدقيق للأفكار التى واجهها، ذلك لأن التعبير عنها غالباً ما يكون بمفردات مستعارة من مجالات أخرى، وقد أطلق هو نفسه على مقالته. «نظرة نقدية» ، فى حين أنه يعالج فقط مساهمة التحليل النفسى. ولابد من أن نستعيد إلى خواطرنا، أن هذه المعجمية تتجه لأن تفقد قيمتها الأصلية وتبلى كما تبلى عملة جرى تداولها من يد إلى يد. فمصطلح «هستيريا» على سبيل المثال يعنى شيئاً مختلفاً قبل وبعد استخدام فرويد له، بل إن له معنى مختلفا تماماً فى الاستخدام الحديث. وهذا الابهام نتيجة للشرح فى نظرية العلوم الذى أحدثته مقدمة فرويد عن مفهوم اللاوعى فى الخطاب النفسى. ونفس النمط من الغموض ينسحب على الانفصام العقلى، ففى التطبيق الفرنسى ينسب الانفصام إلى ذُهانات التفكك أو الانفصال، حيث أن تشخيص الانفصام Schizophrenia لا يقوم على ظهور الهذيان كعرض، بل يقوم على التركيب السيكولوچى الذى يرتكز عليه هذا الهذيان، Delirare ، الخروج عن المسار. ومن الناحية الأخرى فى البلاد الأنجلوساكونية يشمل مفهوم الانفصام كل مظاهر الهذيان أوالهلوسة بدون حكم مسبق من طبيعة السياق المسبب. وما يربط بين المدخلين هو التشابه فى أعراض المرض.

بيد أنه بدلاً من البحث عن مفردات مشتركة أو عن البعد المناسب للاختيار بالنسبة لموضوع البحث، فمن الأفضل أن يقود الهدف المشاركين فى طرفى المحاورة - عن طريق مداخلهم المختلفة - لأشكال من التفكير لم يكونوا ليحققوها بطريقة أخرى. وفضلاً عن التوليف والتجميع، فإن هدف الدراسة التى تقوم على المؤالفة بين العلوم هو الإبداع، حيث أن ثمة معان أكثر قد تنتج عنها. وما يتم التعامل معه فى كلا النوعين من المداواة، الشامانية والتحليل النفسى،هو خبرة نوعية من مكابدة عاطفية عميقة للشخص الذى ينشد البرء من علته، وأيضاً فى كلا العلاجين تُصنع وتُسمع تعبيرات من كلا الجانبين. ففى إطار البروتوكول الطقسى الذى يتبعه الشامانى نجده يستثير العناصر الحاسمة فى حياة المريض، ثم يربط هذه العناصر بأساطير الجماعة، وذلك يتم من أجل إيجاد مكان لها داخل نظام متماسك تحدثه سلسلة من المجازيات هدفها احداث التفريغ، وهى حالة من الترميز النفسى.

وهذا الإجراء يسمح بدرجة كبيرة من الحرية للشامانى، فبإمكانه استعراض كل قوى خياله وكل مهاراته كممثل يعرض أساطير الجماعة، فى تقاليدها الشفوية. وبنفس الطريقة فان المحلل النفسى حر فى استخدام تداعياته وتفسيراته فى التحليل، طالما أن مصدر

العلاج النفسى التحليلى ليس بالضرورة كشفاً لصراع حقيقى أو خيالى: إذ لو كان الأمر كذلك، لكان التنويم المغناطيسى قد اصبح منذ أمد بعيد علاجاً للعصابيات، فالتنويم المغناطيسى يعتمد على الإيحاء الذى يتم عبر حالات الوعى المتغيرة التى يستحثها الشخص المعالج. والإيحاء التنويمى قد يؤدى لاختفاء الأعراض لكنه لا يستطيع حل الصراعات الأساسية، فقد تظهر مرات أخرى فى أشكال جديدة.

وأساس العلاج بالتحليل النفسى هو استخدام العبارات المناسبة التى يقولها المحلل فى اللحظة المناسبة، أى فور «التحويل، وفور «إجبار التكرار» حتى تعطى معنى لما يحدث. ويعرض المحلل أو الزعيم بشحمه ولحمه، كما اطلق عليه كلود ليفى شتراوس [(2)] Claude Levi - Strauss، نفسه كوسيط للتحويل. كذلك يقدم الشامانى جسده، وبسرعة فائقة ليصبح تجسيداً للروح التى استطاع التطابق معها بنجاح والتى عليه التعامل معها. إنه فى تلك اللحظة كما يؤكد شتراوس يصبح الشامانى هو البطل الحقيقى فى الصراع الذى يمر به الشخص المكابد فى منتصف الطريق بين عالمى الجسد والنفس. وهكذا يقدم الشامانى جسده فى الخيال لنشاط رمزى لا يتعلق فقط بجسد المكابد وإنما أيضاً بمؤسسات مجتمعه وقوانين الطبيعة.

الهوامش

١ - سيجموند فرويد : دراسات حول الهيستريا ، باريس ، المنشورات الجامعية ١٩٥٦ أعيد نشرها عام ١٩٨٣ - بروبيه وفرويد.

٢ - كلود ليفي شتراوس : الأنثربولوجيا البنيوية، باريس ، بلون ١٩٥٨، الفصل العاشر ، ص ٢١٩ التأثيرات الرمزية.

كلمةُ تعقيب

بقلم :

روبيرت ن. هامايون

Roberte N. Hamayon

إن ثمة من الكثرة فى أشكال الشامانية بقدر كثرة أصحاب التأليف فيها، وثمة كثرة من وجهات النظر فى موضوعها بقدر كثرة عدد الكاتبين فى مجالها. ومن المحتمل أن يكون عدم وجود إجماع فى الرأى أو الاتفاق حول تعريف محدد لمصطلح الشامانية لم يأت عرضاً ولم يجلب خسارة كبيرة لها. أو ليس لظاهرة على هذا القدر من التنوع والحيوية أن تحظى بقدر من الغموض والألغاز ؟ وألا يكون من الأفيد والأجدى - بسبب ذلك - أن نركز فى بحثنا واستقصائنا للمصطلح على أقصى ما يتسع له استعماله من حدود ؟ فالشامانية - بالشكل البدائى القديم - لا تزال تعاود الظهور. كما أنها - وقد ضربت بجذورها بعيداً فى الطبيعة - قد أزهرت فى المدن الصناعية الكبرى. فضلاً عن أنها قد أثرت - باعتقادها بوجود الروح وراء كل ظاهرة - الركيزة الشعبية التى تقوم عليها الديانات الكبرى دون أن تنسج ما يخصها هى من طقوس وشعائر على منوال هذه الأديان. بل وإن الشامانية - عوضاً عن ذلك - أعلنت عن ذاتها فى بعض الأحيان من خلال طقوس جليلة تواتر الأخذ بما تعمل على تمجيد وإحياء الهوية العرقية، وقد كانت - فى أزمنة أخرى - أداة أو وسيلة باشر استخدامها أفراد مخصوصون لتوجيه مجرى الأحداث نحو وجهة توافق رغباتهم، أو للتأكد غالباً من أن نهجهم فى الحياة ليس بالنهج غير القويم.

ويمكن للشامانية أن تمثل للمرء الذى يكابد من عبء المرض النفسى أداة لا تقدر بثمن من شأنها أن تهبه الراحة والسلام، أو تعينه على إعادة تكييف أوضاعه داخل الجماعة.

ترجمة : أسامة عبد الحليم زكى

ويمكن للشامانية أن تكون - لدى الممارس الخبير - وسيلة لتحقيق التقدم على المستوى الشخصي. وقد تأتي للشامانية أن تجد لنفسها تكييفاً وتعديلاً في كل مكان حتى عندما يزدريها الكل أو حتى عندما يتصدون لها بالمناهضة في بعض الأحيان.

وإن البحوث والمقالات التي ضمها هذا العدد إنما تغطي قطاعاً كاملاً وافياً من المظاهر والتجليات المعاصرة الشامانية. وبوسع كل واحدة من المقالات أن تعمل بحسب طريقتها على بعث وتأجيج عدد من المجادلات والخلافيات التي كان لها تأثيرها على النحو الذي فهمت به الشامانية منذ بداية الشروع في تناولها بالفحص والدرس. وعلى هذا النحو، فإن المقالات والدراسات تقدم دليلاً مزدوجاً على وثاقة صلة هذه الظواهر بالعلوم الاجتماعية، وما تنطوي عليه هذه الظواهر من أهمية لهذه العلوم.

فعلى مدى قرن من الزمان، كانت التفسيرات المقدمة عن الشامانية قسمة بين وجهات النظر الدينية ووجهات النظر الطبية، ولا تزال المادة المتاحة تواصل دعم وتأييد كلا التناولين. فلم تكن الطبيعة الدينية للظاهرة موضع شك قط لدى أوائل المراقبين لها من غلاة المسيحية الأرثوذكسية، الذين سرعان ما رأوا في الشاماني منافساً محتملاً. وعلى كُل، فإن رجال الدين الأرثوذكس أولئك، بما ألفوه من حياة روحية أكثر تأملية لم يسعهم إلا أن يروا في السلوك الفج المتطرف لدى الشاماني برهاناً على أنه قد وضع نفسه في خدمة الشيطان. أما من أعقبوهم، وكانوا من الأطباء، ورجال الإدارة، والمستعمرين، فقد لفتوا الانتباه إلى العلاقة القائمة بين الشامانية والمرض العقلي : ففي جلسة استحضار الأرواح ترى الشاماني وقد راح يأتي من الفعال كما لو كان جنوناً قد ألم بعقله، وكثيراً ما توجه إليه الدعوة (لإبراء المجانين) وفي الواقع قد طرأت على الشامانية بطبيعة الحال - تغيرات بفعل التأثير المزدوج للاستعمار وتغلغل نفوذ الديانات الكبرى، فكان عليها أن تتستر بستار ما أعقب هذا التأثير من اضطرابات اجتماعية ونفسية. وقد ظلت الشامانية بالإضافة إلى ذلك أمراً محيراً في نظر المشتغلين بعلم الاجتماع الديني، إذ لم يكن للشامانية شق من العقائد والتعاليم ولا هيئة من رجال دين، ولا حتى مجموعة محددة من الطقوس. وأخيراً فإن أسلوب الأداء في الشامانية قد وُسم بنزعة فردية تبعث على الحيرة والارتباك، بحيث قد ظُن ألا تفسير لها إلا من خلال دراسات علم النفس، ومن ثم فإنه لا يكون بالوسع التحدث عن الشامانية بوصفها ديانة مطلقاً، بل بوصفها مجرد «أنماط من البشر» على نحو ما عبر به عنها ڤان جنيب[١].

وقد حكم البعض على الشامانى بأنه «نمط مرضى من الرجال» مع أن آخرين قد رأوا فيه شخصية كارزمية ذات تأثير جاذب على الجماهير، إدراكاً منهم بما يتمتع به الشامانى من سواء خارج جلسات تحضير الأرواح وبعيداً عن التبعات والالتزامات التى عهدت بها إليه طائفته. ومع ذلك فقد كان ثمة اتفاق مؤقت على ماهية هذا «النمط من الرجال» وذلك عندما تم الأخذ عموماً بفرضية «المجنون الذى أبلى من مرضه». إذ أكد هذا الفرضُ - وهو وليد الارتباط بالتحليل النفسى - على أن أصل الشامانية قد عثر عليه متمثلاً في انتصار الشامانى على جنونه الشخصى، وقد ذهب «ميرسيا إلياد» إلى ما هو أبعد من هذا التناول، وذلك بتعريف الممارسة الشامانية بأنها خبرة دينية فى طورها الفج، وأن ما جعلها أمراً ممكناً أو فى المتناول، جملة من الإجراءات أو الأداءات وصفها بأنها «وجد صوفى» "ecstatic"، وهى أداءات وجد فيها نوعاً من المطابقة والتناغم مع العديد من صنوف المعتقدات الدينية[٢]. إن هذا الرأى يجد التصوف منفذاً إليه[٣]. وهو قد ساهم فى الترويج للفكرة الغربية عن الشامانية بوصفها شكلاً من أشكال البحث أو السعى وراء شىء شخصى. وقد ساعد هذا الرأى - إلى جانب آراء أخرى خاطئة - فى تعريض الشامانية لنوع من سوء الاستغلال الدعائى بواسطة حركة الهيبز وخلفائهم على الساحل الغربى للولايات المتحدة وفى أوربا مؤخراً. ومن هذه الزاوية، ترسم لنا «دانييل ڤاسيلى» "Daniele Vazeille" صورة لا تخلو من فائدة لنا، وذلك فى الفصل الذى يحمل عنوان «تصدير الشامانية» الوارد فى كتابها «الشامانيون»[٤]. إذ تركز المؤلفة على الفروق القائمة بين الشامانيين الجُدد والشامانيين الأصليين من حيث طرق الأداء، فبينما طريقة الأداء عند الأقدمين هى صورة من صور العلاج الجمعى، فإن الشامانيين الغربيين الجُدد فى المقابل مروَّضون بارعون فى التعليم فى مجال الطرائق الشاذة المستغربة. وهم على نحو ما يُظهره «آر.آى هاينز» "R. I. Heinze" غالباً ما يتأتى منهم الضرر أكثر مما يأتى منهم النفع والخير.

وفى نفس الوقت فإن قصر الشامانية على «أنماط من البشر» لم يجعلها إلا موضوعاً يتقاذفه فرع من فروع الدراسة والآخر، على نحو ما يذكره «ب. ميترانى» "P. Mitrani" بتفصيل مستفيض. فمن الممكن إحراز فهم أفضل للشامانى - على نحو ما يلحظه هذا المؤلف فى ختام البحث - على أنه شخصية بارزة فى جماعته تضطلع بأداء دور (وهذا رأى يصدق بطبيعة الحال بالنسبة لمعظم أصحاب التخصصات فى مجتمعاتنا)،

الأمر الذى يساوى أو يعادل إنكار رجل الطب العقلى ككفاءة خاصة فى مجال تخصصه. ولا يخلو الأمر من فائدة أن نؤكد ثانية - على نحو ما يذهب إليه «آر.آى. هاينز» فيما يتعلق بمدن جنوب شرق آسيا - من أن الشامانيين - شأن المحترفين فى أى مجال آخرهم - أناس أسوياء عاديون لا يعانون أعراضاً مرضية معينة. إلا أن توكيداً كهذا لم يجد سبيلاً إلى إنهاء الجدل الدائر حول الشامانية. فلا تزال الجوانب النفسية والرمزية المتعلقة بالمشكلة تتداخل سواء من حيث مادة البحث أو منهج التناول لمادة البحث. إن هذا التداخل هو أبعد من أن يقتصر على المجال العلاجى. وعلى أى حال، فإن حقيقة أن هذا الدور العلاجى لم يزل يلعب دوراً هاماً فى الدراسات الشامانية، ينبغى أن تعزى - هى وعوامل أخرى - إلى ميل الغرب المستمر إلى «إضفاء خصائص علاجية» على الشامانى وعلى الممارسات الشامانية. ومن هذه الزاوية فإنه مما لا يخلو من دلالة أن التسمية لا تزال مستخدمة للدلالة على المداوين الذين - ولا ريب - يقومون بواجبات العلاج ولكن على حساب إنزال المرض بواحد من أعداء المريض، مما يجىء منسجماً على نحو ما بين «ج.ب. تشاوميل» "J.P. Chaumeil"، مع القواعد المُنظمة للصراعات بين الجماعات.

ومن الجدير بالذكر بداية أنه يمكن لأى فرد فى الجماعات الشامانية أن «يسلك سلوكاً شامانياً»، بمعنى أن يخاطب الأرواح بالغناء والرقص أسوة بالشامانى دون أن يكون شامانياً، فكأنه (مثله مثل الشامانى) موكلا بأداء مهام وواجبات تتعلق بالصالح الجمعى العام(٥). ومع ذلك فإن هذه الجماعات لا تخلط أبداً بين الإثنين وإنما تطلب من الشامانيين الخاصين بهم صحة العقل واستقامة فى الأخلاق. ومن ناحية أخرى فإن هذه الجماعات تفهم الشامانية من حيث هى نهج من السلوك قادر على حصر الاضطرابات النفسية إلى حد يمكن معه الرجوع بعلة حدوث هذه الاضطرابات إلى فعل الأرواح. ومن أجل هذا السبب كان بوسع هذا السلوك أن يكون ذا فائدة علاجية لأى شخص يمارسه. ولقد كان هذا الحال لدى جماعة من الهنود الحمر الكنديين، وضعهم «و.ج چيليك» "W.G. Jilek" تحت الملاحظة، فى احتفال جماعى راقص يُقام كل عام للتعرف على التقاليد الشامانية، كانوا قادرين على التغلب على ما حل بهم من قنوط ناشئ عن الإدمان الكحولى، ورغم أن الاحتفال الطقوسى لا يقوم على أمره شامانيون، فإن المشاركين يصلحون لأن يصيروا من الشامانيين، وتبين هذه الدراسة بالإضافة إلى ذلك أن البحث فى الجوانب العلاجية للحركة الشامانية يجب ألا تكون مقتصرة على أشكال العلاج الفردى، طالما أن الفائدة فى هذه

الحالة قد تحققت من جراء طقس جماعى دورى له فى الحقيقة وظائف أخرى أيضاً. إن الهدف من هذه النوعية من الاحتفالات الطقوسية إنما كان فى الواقع - وبشكل تقليدى - العمل على تأكيد وجود الجماعة، بشكل أو بآخر، فالهدف التقليدى لرقصة الشمس "Sun Dance" هو - على نحو ما يذكرنا به چيليك - العمل على تشجيع عملية صيد الثيران، وهذا ما يؤدى بچيليك على نحو ملائم تماماً إلى أن يرى فى الفائدة العلاجية لهذا الاحتفال الطقوسى الحالى صدى لدوره التقليدى الأصلى وهو دعم وتعزيز الهوية الهندية. وهذا على وجه الدقة ما طواه النسيان لدى الشامانيين الجُدد من أصحاب التوجهات التجارية الموجودين اليوم، عندما يدعون زبائنهم من الغربيين فى الولايات المتحدة وأوربا إلى محاكاة السلوك الشامانى. وهم بدلاً من ذلك يوحدون بشكل مخل فى بساطته بين السلوك الشامانى والشامانى ودوره. ومع ذلك فإنه أحياناً ما يثبت نجاح هذا السلوك فى أن يكون مفيداً لأولئك الزبائن من أصحاب التراث اليهودى المسيحى، وهو السلوك الأجنبى عن ثقافتهم، وهو أمر يرجع لأسباب أخرى أكثر مما فى حالة الكنديين الذين من أصل هندى. إن هذا السلوك يتم تلقينه للغربيين على أنه نهج أو أسلوب لا يقتضى إلا مجرد تطبيقه، وهو فى الواقع ليس له من معنى إلا بالنسبة لنسق من الأفكار والصور الذهبية التى تعزو الأصل فى الاختلالات والاضطرابات نشأة (ومن ثم اختفاء) إلى الأرواح. إن هذه السلسلة من الأعمال على نحو ما ترتبط به من نسق أو نظام رمزى هى تماماً ما يُفصّل «س.ن. كيم" "S.N. Kim" القول فيه عند وصفه لجلسة من جلسات تحضير الأرواح تم إجراؤها من أجل امرأة شابة تُدعى سونهو، فإن سلسلة الأحداث الشخصية الخاصة بسونهو (حياتها بعيداً عن أسرتها كعاملة بأحد المصانع، وصديق وافته منيته) تتجسد رمزياً فى الجلسة على صورة مس أو جنون مثير ألمّ بروح فارس صغير يلزم طرد الشر عنه.

وفى علاقة ربط أخرى، تُظهر الحقائق الإثنوجرافية أن الدعوة إلى التمسك بالواجبات الشامانية هى أقل ارتباطاً بالحالة المرضية - بالمعنى الدقيق للكلمة - من ارتباطها بشكل ما من أشكال سوء الحظ أو الحظ العاثر، وعادة ما يصبح هذا الحظ العاثر الدليل الشاهد على كفاءة شامانية فى نظر ذلك الشخص الذى يُقدّر له التغلب على سوء الحظ. فقد ذهب البعض إلى القول بأن السبب وراء أن يصبح شخص ما شامانياً هو أن يكون قد نكب بفقد أسرته أو كابد من ويلات حرب أو عضه نابُ المجاعة أو بسبب الحرمان من نعمة الأطفال

كما هى الحال بالنسبة لشامانيات دول وسط آسيا الإسلامية اللاتى وصفهن «ف.ن. باسيلوف» "V.N. Basilov" إذ من الواضح أن ثمة للأداء الشامانى جانباً ذا طابع تعويضى، فثمة شعور بالتعويض لدى الراغب فى أن يكون شامانيا، فهو يلقى نوعاً من التعزية الوجدانية والتكيف الاجتماعى عبر ما ينوء هو - أو هى - بحمله من أدواء. وثمة أيضاً تعزية أو تعويض عن موت ذوى القربى، خاصة إذا كانوا قد لقوا حتفهم على نحو فاجع أو قبل الأوان، ذلك لأن ضحايا الموت غير الطبيعى يقتضى أمرهم هما خاصاً على نحو ما أظهره «ب. ميخائيلوفسكى» "B. Michailovsky" ، و«ب.. ساجان» "P. Sagant" وثمة- بشكل أعم- تعزية وتعويض اتخذ صورة التوافق والائتلاف مع أفكار تتعلق بالإحلال والإبدال التى هى أفكار أساسية فى التصور الشامانى عن العالم.

غير أن من المؤكد أن هذه الوظيفة التعويضية المغرية ليست هى الدافع أو الباعث الأساسى للجوء إلى القول بالحظ العاثر فى تبرير الأخذ بمنحى شامانى فى الحياة. إن ما قامت به المرأة الشامانية من سبر لأغوار ماضى الممثلة الكورية يُعد علامة هادية فى هذا الصدد. فتبعاً لما يؤكده «أ. جيلموز» "Guilemoze" فإن السبب الذى من أجله أرادت المرأة الشامانية أن تجعل من الممثلة ابنة روحية لها، إنما كان لما تتمتع به الممثلة من موهبة مثيرة وكذلك لما لها من وضع نجمى، وترتبط هذه الفكرة التقليدية بغيرها من أفكار أخرى. وهى أيضاً بدورها تعتمد على خبرات يُعتقد أنها كانت من نوع أليم. وعلى ذات النحو، فإنه من خلال ظهور أعراض الجنون أو الخلل العقلى فى فترة المراهقة، فإن شامانى المستقبل فى مجتمعات الصيد فى سيبيريا يتقمصها ويدمجها فى ذاته، فإذا برفضه تناول الطعام بالشكل المتعارف على أنه الشكل الآدمى فى تناول الطعام، ورحلاته الهروبية إلى قلب الغابة، وما إلى ذلك، إنما يُفهم على أنه وجوه من التعبير على أن روحاً أنثوية قد «اصطفته» عن رغبة منها فى أن تجعل منه زوجاً لها. وقريب فى الشبه من ذلك تماماً الفكرة الشائعة فى أواسط آسيا عن «الخلق من جديد» "Re - Creation" خلال فترة المراهقة على نحو ما كشف عنه «ف. باسيلوف» "V. Basilov" ففى الموروثات الشعبية للعديد من الجماعات الهندية الموجودة فى أمريكا الجنوبية، فإن النهج المألوف الذى به يعمل الشامانى على الإعلان عن نفسه إنما يكون بقدرته على تناول جرعة كبيرة من عقار مخدر أو مهلوس لا يمكن تحملها فى الأحوال العادية، أو كما فى مثال آخر - بقدرته على أن يشرب أو يتجرع كمية من منقوع التبغ المغلى دون أن يتملكه القىء.

وباختصار نقول إن المعاناة النفسية ليست إلا وجهاً من وجوه عدة ممكنة لإعطاء الدليل عن استعدادات المرء وكفاءاته - وجميعها يوصل إلى عملية انتقاء أو انتخاب، على نحو ما تكشف عنه بوضوح مقالة «ف. باسيلوف».

ومما يلفت النظر أن نشدان أن الواجبات الشامانية بشكل أو آخر في كل مكان إنما يُقدم «مجاناً»، إلا أنها تُدّخر في الواقع لإناس معينين. ومما يلفت النظر أيضاً أن يُقال إن أولئك الناس يملكون «موهبة» أو «قدرة» نوعية خاصة أو أنهم من بين الذين «اصطفاهم» عالم الروح. وعلى ذلك فأن تكون فرداً من نوعية خاصة إنما هو أمر ناجم عن العمل أو الفعل الشاماني. وهو ما يسوغ فكرة الشاماني عن امتلاكه لقدرة تمثيل جماعته أو مجتمعه لدى عالم الروح والتزامه بذلك، وهذا ما يجعل منه بمعنى ما من المعاني مصدراً للفيوضات العلوية "Emanation" في مجتمعه.

إن هذا الجدل مرتبط بجدل آخر ليس أقل ارتباطاً بعلم النفس، على الرغم من أنه يبدو ذا طبيعة دينية أكثر، وهو جدل يدور حول مسألة استخدام المصطلحات. من قبيل «الغيبوبة» "Trance" و«النشوة» "Papture" (الجذب Exstase). فتبعاً لما يبينه «ج. روچيه» في كتابه «الموسيقى والغيبوبة»(٧)، وإلى ما يشير إليه «ر.ى. هاينز» في هذا العدد، أن واحداً فقط من هذه المصطلحات وهو الغيبوبة هو الذي ينطبق على الشامانية. ولكن التساؤل عن درجة ملاءمة المصطلح ليس هو محل الجدل هنا بقدر ما هو القدرة على اختيار تشكيل السلوك وصنعه والحال التي تُعين محكات التعريف وتدل عليها. ويؤكد «روچيه» مراراً وتكراراً على أن حالة الغيبوبة أو الغشية هي في خدمة موضوع الإيمان أو الاعتقاد دائماً، ولا يمكن لها أن تظهر إلا إذا كانت الذات مخلصة لموضوع الإيمان. وعلى الرغم من أنه بوسع الموسيقى أن تخلق في هذا الصدد من الشروط والأحوال ما هو مناسب لحال الغيبوبة شأنها في ذلك شأن عوامل أخرى (كالصوم ، والسُكر .. إلخ)، إلا أنها لا تُعد العامل الحاسم. ويكون السؤال اللازم بالطبيعة عن ذلك - وهو الخاص بصحة أو بمصداقية حالة الغيبوبة - سؤالاً أكثر إلحاحاً. فتبعاً للعديد من الكُتاب والمؤلفين - ومنهم هنا «أ. ل. سيلكالا»(٨). ، و«ر.ى. هاينز» إن الطقوس يمكن أن تكون مؤثرة تماماً عندما تكون الغيبوبة أو الغشية من أفعال الكذب والزيف، إن هذا الجزم بحد ذاته لا يصيغ فقط أهمية حالة الغيبوبة وما يقترن بها من سلوك بصيغة نسبية، بل إنه يلغى هذه الأهمية بالنسبة لدراسة الشامانية (حتى لو لم يكن سائر من

يصطنعون هذا الجزم من الكُتاب والمؤلفين على وعى بذلك). ذلك لأن هذا إنما يعادل القول بأن حالة الغيبوبة لا هى بالحال الضرورية ولا هى بالشرط الكافى لنشاط وفاعلية ما يأتيه الشامانى من شعائر وطقوس، تلك الفاعلية التى هى فى الأغلب الأعم المكون الرئيسى لما يزعمه الشامانى لنفسه من دور. إن دراسة حالة الغيبوبة بوصفها ظاهرة سلوكية هو أمر ملحق بعلم نفس الفاعل. وإن دراسة حالة الغيبوبة من حيث أنها مكون أساسى فى فكرة لعب أو أداء الدور الطقوسى، هو أمر ملحق بدراسة ذلك الذى يعين أو يحدد الموضوعات التى تكون موضع التمثيل أو التصوير - وهذه الأوجه من التمثيل أو التصوير هى ما يسعى الدور جاهداً على وجه الدقة لتصويره وبيانه. وبالمناسبة فإن هذا هو نفسه الرأى أو وجهة النظر التى تراها الجماعات الشامانية نفسها، ففى رأيهم أن السلوك الصادر عن الشامانى إنما هو مجلى أو مظهر لاتصاله المباشر بعالم الأرواح، وأن هذا السلوك يشكل أو يؤلف النهج أو النحو الذى يؤثر به الشامانى على الأرواح. وأن السؤال الذى يثيره هذا السلوك لدى المشتغل بالأنثروبولوچيا هو ما يلى : تُرى ما الذى عساه أن يكون فى البنية التصورية الخاصة بهذه الأرواح يجعلها تتطلب ذلك الذى يأتيه الشامانى من صيحات وإيماءات؟ وعند هذه النقطة يصبح من اللازم أن نعمد إلى توضيح تلك الحركات الجسمية التى يشملها ويعمها مصطلح «الغيبوبة» فالقفزات والارتعاشات على سبيل المثال لا تماثل أو توازى نوعية مشابهة لما نصادفه أو نلقاه من الأرواح، ولا تماثل أو توازى لقاءً أو مواجهة مع روح من نفس النوعية.

صفوة القول، إن الحقائق المقررة تقتضى ألا يتم تعريف أو تحديد الشامانية فقط فى حدود دائرة علم النفس الفردى. كما أن هذه الحقائق تقضى بعدم النظر إلى «العلاج» الشامانى على أنه الوظيفة الاساسية الشامانية. وهذا أمر تعرفه حق المعرفة الجماعات التى تأخذ بالشامانية وتعمل على تطبيقها. ففى الوقت الذى تفيد فيه هذه الجماعات تمام الفائدة من رجال الطب، نراها لا تكف عن اللجوء إلى الشامانيين. والأكثر من هذه الجماعات تنتظر من شامانييها كثيراً من الخدمات الأخرى عدا ابراء المجانين (من قبيل استنزال المطر، العثور على المفقودات، أو معاونة الصيادين عن طريق التنبؤ لهم بأن المحرك الموجود فى قارب الصيد سوف لا يعطب فى وقت من الأوقات، وذلك على نحو ما هو موجود بين جماعات نجاناصن "Ngansan"). يزيد على ذلك أنه بالرغم مما الوظائف الشامانية من كثرة وتنوع، فإن تضاربها وتناقضها ينهض تماماً وبشكل جوهرى دليلاً ضد

ما يُقال من تفسير علاجي. إذ من الممكن أن يكون الشاماني، في أي مكان تُطبق فيه الشامانية منطوياً في ذاته على شعور بسوء الحظ أو التعاسة وناقلاً لها، وهذا هو السبب في أن الشاماني مُخوّف بقدر ما يحكم عليه بأنه لازم ولا غنى عنه. ففي حوزته علاج يمكن أن يتخذ شكل العدوان، ومع ذلك فهو عدوان قد يكون من وسائل العلاج ومن أدواته الفعلية، سواءً أكان ذلك تحت زعم من التعبير الشائع في أواسط آسيا القائل «إن الدم بالدم، والروح بالروح»، أم كان لأن علاج شخص يقتضي من النطاسي الشاماني أن يرد الداء إلى نحر فاعله المفترض، على نحو ما يلاحظه «ج.ب. تشاوميل» "J.P. Chaumeil" كما يقوم «تشاوميل» بتحديد اتجاه أخلاقي يبرر هذا التناول ويسوغه، وذلك في بيئة أمريكا الجنوبية ذات الطابع المسيحي. ويقول «ف.ن. باسيلوف» إن من الأمور ذات الدلالة والأهمية في هذا الصدد، أنه غالباً ما تُصاغ المساعدة المنتظرة من الشاماني في عبارات معكوسة أو متناقضة، وذلك لحمل الروح الشريرة على التخلي عن خططها ونواياها، أو لتجنب وخزات الانتقام الصادرة عن شاب غيبه الموت، أو لتجنب الشعور بالإحباط كما في أوساط الليمبو "Limbu" بنيبال، أو – بشكل أعم – لتحجيم أو تأجيل الأمراض العضال ونكبات الموت، على نحو ما يسعى الشبان السيبيريون إلى عمله. أضف إلى ذلك، أن أداءات وممارسات شباب سيبيريا إنما تظهر – من خلال الطبيعة المطردة لما يؤدونه من طقوس– الطابع الثانوي والمساعد منطقياً لطقوس فائقة للمألوف، تستحثها نوعية من الاضطرابات تتطلب علاجاً سريعاً ومباشراً.

وإنه لمن الأهمية بمكان أن ندرك أن «العلاج» على الطريقة الشامانية ليس إلا جزءاً من نظام رمزي أوسع بكثير. ويتضح ذلك تماماً من خلال الحقيقة المقررة التي تقول إن العلاجات في الكثير من الجماعات أحياناً ما تكون المنع والتحريم بالكلية، أو الإباحة في أوقات دون أوقات، أو الإباحة ولكن فقط في العام التالي على الشفاء من مكابدة الآلام. فمن المؤكد أن للطريقة الشامانية تأثيراً علاجياً، أو أن من الممكن أن يكون لها مثل هذا التأثير، لكنه ليس السبب في وجودها أو مبرراً له. أضف إلى ذلك أن ثمة عمل آخر هو جزء من نفس النظام الرمزي وهو مرتبط بشكل عام بقائمة الأعمال والأنشطة الشامانية : ذلكم هو العرافة أو الكهانة إن جلسات تحضير الأرواح الصغرى الخاصة بالشاماني في جماعات نجاناصن مشتقة من هذا : إن ما هم عليه من ضآلة شأن له علاقة بما للعلاجات من «عظم قدر». إنهم لا يهدفون إلى «معرفة» أحداث بعيدة في الزمان والمكان، بل هم

يهدفون فقط إلى تنظيمها بحيث تأتى هذه الأحداث موافقة لرغبات واهتمامات المشاركين، وانطلاقاً من هذا المنظور، يمكن تفسير العبارات الواضحة الابتذال المستعملة. فى أثناء جلسات تحضير الأرواح، فهذه العبارات إنما تقدم على أقل تقدير بوصفها عوامل مساعدة لإحداث نوع من التأثير الرمزى الموجه نحو حوادث المستقبل. وعلى ذلك فإن العمل التنبئى أو التكهنى داخل فى صميم الواجبات الشامانية كما هو حال العمل العلاجى. وإنه من أجل هذا السبب يمكن لهذا العمل أن يكون أيضاً قاعدة لمقارنات وموازنات مع آخرين من أصحاب التخصصات المنتشرين فى أرجاء مجتمعاتنا، فمن الميسور إمكان مقارنة الشامانى بقارئ الطالع قدر إمكان مقارنته بالطبيب النفسى.

ويجب أخيراً وبشكل خاص ألا يقدم علم النفس والتحليل الرمزى للطريقة الشامانية على أنهما منهجان للتناول يتنافسان، إنما هما منهجان يتمم الواحد منهما للآخر. إذ ليس بمقدور دراسة لما تقوم به شعيرة أو طقس أن تفسر الأشكال التى تحقق بها الشعيرة وظائفها، على الرغم من قدرة هذه الدراسة على شرح وتفسير دور الشعيرة فى الحياتين الفردية والجمعية، فالدراسة تعجز أمام الرقص على وجه «الخصوص»، ذلك الرقص الذى يُشكل عنصراً عضوياً وحيوياً للشعيرة سواءً على مستوى الإطار الجمعى على نحو ما يمكن مشاهدته من خلال الأمثلة المأخوذة عن سكان كندا وسيبيريا وآسيا الوسطى - أو على مستوى الإطار الشخصى على نحو ما يظهر من خلال علاج العاملة الشابة التى من كوريا، ومن خلال طقوس الليمبو الجنائزية التى يقوم فيها الشامانى - مجسداً لروح - الموت بالرقص وقد ارتدى على رأسه غطاء صنع من ريش. ومن جهة أخرى، إن تحليل الصور يعد أمراً ضرورياً إلا أنه لا يُعد كافياً لتفسير وبيان ما للنهج الشامانى من فاعلية أو كفاية طقوسية، ومن ثم يجب إرجاع الطريق الهادى من وصف الوقائع المنفصلة إلى عوالم الإيمان، ثم من الإيمان إلى ما يقابله من سلوك إلى الوضع النفسى (إن ثمة أوجه لطريق من هذا النوع قد تمت تجليتها فى النماذج والأمثلة الكورية التى ورد وصف لها عند «أ.جويلموز». هب - بشكل أعم - أن الأنثروبولوجيا إذا كانت تعطى أولوية للصور الرمزية، إلا أنه يلزمها أن تحللها على نحو من شأنه أن يمكن من تفسير الحقائق والوقائع التى تمهد السبيل أمام التفسيرات أو التأويلات السيكولوجية للشامانية. ويرجع ذلك إلى أن الوضع لا زال : إن ثمة وجه شبه بين السلوك الطقوسى للشامانى وبين أشكال معينة من العلاج النفسى، وكذلك نوع من الانتحال للمارسات الشامانية، وهذا الانتحال هو فى واقع

الأمر وسيلة للتعبير عن الذات، بل إنه أيضاً وسيلة لوضع تعريف عن الذات.

ومن الأمور الهامة أيضاً أن تأثير الشامانية على الأفراد هو أمر لا يسيطر فقط على مناهج التناول الغربية المختلفة فى نظرتها إلى الشامانية، بل وفى تطبيقاتنا المعاصرة القائمة بالفعل، خاصة فيما يتعلق بما أدخلته الشامانية من تعديلات على البيئة الحضرية. ومن هذا المنطلق تسير أو تتقدم معظم المقالات والدراسات التى يجمعها هذا المجلد، سواءً ما كان منها يعالج حالات فردية وما لا يعالج. وعادة ما يدرس التأثير الواقع على الشامانى من زاوية التقدم الشخصى الحاصل له، فى حين تتم دراسة التأثير الواقع من الشامانى على زبائنه، ممن يلجأون إليه من زاوية أخرى مغايرة من حيث إنه علاجُ بأوسع معانى الكلمة، أو من حيث هو وسيلة تحقيق التكيف والاندماج الاجتماعى، أو من حيث هو شىء على علاقة بالنجاح فى العمل أو بالتوفيق فى رحلة، وكذلك أيضاً- وهو الأمر الواضح - تماماً- فى مجال تصفية الحسابات والعداوات من قبيل تصفية الحسابات والحزازات بين من وافته المنية من شبان قبيلة الليمبو وبين من خلفهم وراءه من الأحياء، أو بين «سنهو» والمجتمع الذى عاشت فيه «مقال كيم Kim»، أو بين «بوبكوف» ومذهب العدالة «هليمسكى ، وكوستركينا»، وكذلك بين رجل القبيلة الهندى وبين حضارة البيض وثقافتهم التى همشت وجوده (وإن كان چيليك لا يحدد الصراع فى هذه العبارات). ومن الوهلة الأولى تبدو مسألة تصفية الحسابات هذه ذات طبيعة شخصية تماماً، بيد أنها فى الحقيقة جزء من وظيفة شامانية أوسع ذات فاعلية وتأثير على الصعيد المجتمعى، كما أنها من الحقائق المؤكدة بالنسبة لكل فرد من أفراد المجتمع. فالهدف من عملية تصفية حساب أو حزازات هو استعادة التوازن، وفى توازن كل فرد على حدة إسهام فى توازن الكل، ولا يمكن لجمهور تأثر بنمط من أنماط العلاج أن يكون جمهوراً قاصراً على أولئك الذين يتلقون العلاج على نحو مباشر، فهذا العلاج ينساح أثره من الخصوص إلى العموم (والعكس بالعكس صحيح)، وهو أمر أجيد تصويره وتوضيحه فى الارتباط القائم بين الصديق الذى غيبه الموت وبين الشكل النمطى للفارس الحدث الصغير «توش آيبى» المثير للعواطف الذى ظهرت روحه فى أثناء حفل طقوسى انعقد من أجل «سنهو».

ففى أثناء الحفل تحقق نوع من النظام الاجتماعى المضطرد، وهو نظام يصدق على الموتى صدقه على الأحياء. فمن ناحية، يتم تقديم هذا النظام الآمر فى صورة قواعد وقوانين يجب أن تُطاع، وذنوب أو خطايا التكفير عنها لازم، ومن جهة أخرى، على أنه

فرصة مانحة لوجوه من التعويض وصنوف من التعزية، وإن الموقف برمته يصدر عن التعبير عن الحاجة إلى عملية إعادة توزيع - حتى بعد وفاة أصحاب الشأن.

وتتلاقى هذه الفكرة مع أخرى، وثيقة الصلة أيضاً بالرمزية الشامانية، إنها الفكرة الخاصة بالأثر شبه البيئى التى تذهب إلى أن العالم الطبيعى الذى عليه نعتمد وإياه نتبع عالم محدود بحكم طبيعته. وفى سياق قديم تجد هذه الفكرة وقد تجسدت فى صورة الافتراس أو الانتهاب، غير أن ثمة صور أخرى، صورة المطر الذى تنمو به المحاصيل، وما ينشأ عن ذلك من خصب ووفرة، وصورة الصحة وغيرها من مصادر القوة الشخصية التى من شأنها ترقية الحياة وتحسين العيش. باختصار، كل ما يمكن إدراكه على أنه أمر ناشئ عن الصدفة أو الحظ. فليس ثمة فى هذه الفكرة أو التصور ما يزيد عن حد الكفاية لأحد قط فى كل الأوقات، فالشخص الذى يجمع ليدخر ويخزن إنما هو ناهب لغيره. وتكون النتيجة تحريك دواعى الغيرة والحسد، وهناك من الإجراءات الكثير لتحجيم هذه المشاعر وتحويل مجراها وهى إجراءات متممة للطقوس والشعائر المعمول بها من أجل أن تهب حظاً سعيداً لذلك الذى حالفه سوء الحظ حتى الآن. وفى حالات كهذه تكون الشعيرة أو الطقس موجهة إلى أرواح عالم الطبيعة، ففى إطار هذا التصور «الإيكولوچى» الخاص بالمصادر الرمزية أو الأسطورية للحياة، تقوم هذه الأرواح بتوزيع الطاقة الحيوية. وإن أحد التعبيرات عن مثل هذا الاعتقاد يتمثل فى عادة شامانيى أمريكا الجنوبية فى الذهاب إلى الغابات طلباً للحماية «تشاوميل»، وثمة تعبير آخر يتمثل فى أن هنود أمريكا الشمالية يعزون أمراضهم إلى تلويث أو تدنيس حاق بالبيئة الطبيعية على يد الإنسان الأبيض أو الرجل الأبيض. ففى كلتا الحالتين يتم النظر إلى الطبيعة باعتبارها النبع الاساسى أو المصدر الجوهرى، ويمكن أن يُقال إنه قد كان - وراء تيار نشأة الشامانية وتطورها - إدراك وتقدير متنام لفكرة وجود خط متصل بين اكتشاف فكرة النهب والقوة الحيوية والشعور بكلية الهوية ووحدتها - وهى رحلة قامت على تلخيصها «الألعاب» السيبيرية، التى توضح كذلك كيف يمكن أن يكون للنشاط البدنى والرياضة والرقص وظيفة أو عمل فى إعطاء الشعور بالهوية، فالطقوس والشعائر الشامانية تعبر بشكل أعم عن الصلة التى تقوم بين جانبين من جوانب المجتمع يساعدان فى العمل على دوامه وحفظ وجوده، ألا وهما : النظام الداخلى للمجتمع والمحافظة على علاقة منسجمة ومتوافقة بازاء الوسط البيئى المحيط. ومن شأن ذلك أن يفسر كيف يمكن للشعائر والطقوس المعنية بأمور الصيد أو

الحرب أن تكون المصدر لأشكال العلاجات الفردية، على نحو ما نجده فى النموذج الكندى. إن الأمور الشخصية والجماعية يُكتب لها الاستقرار، وإن التوازن يستعيد نصابه حين تتضافر وتتمازج جهود أرواح من فئتين نوعيتين : أنفس الموتى وأرواح الطبيعة. وهذا يفسر تعدد الطقوس الشامانية وتكافئها ودورها فى دعم الهوية العرقية - وهو دور آخذ حالياً فى التعاظم فى كل من كندا وسيبيريا.

فلماذا إذن لم تصبح الشامانية قط مؤسساتية الطابع (لأنها من المؤكد تحظى بسمعة حسنة تؤهلها لذلك) ؟ وما السبب فى إمكان اختراقها والنفاذ إليها بسهولة من قبل الديانات «الكبرى» على نحو ما يوضحه «باسيلوف» بالنسبة للإسلام، «وتشاوميل» بالنسبة للمسيحية، «وجويلموز» بالنسبة للبوذية ؟ إن السؤال المطروح هنا ليس عما إذا كان من الممكن للطقوس المنقولة بطريقة التواتر أن تجمع وتُدون تدويناً منظماً، شأن الطقوس التى أورد «چيليك» وصفاً لها، (ألن تفقد هذه الطقوس الآن شيئاً من قدرتها وكفايتها؟ إن هاينز وآخرين قد بينوا أن مثل هذا الفقد إنما يكون الثمن المدفوع فى مقابل، الجمع والتدوين)، لا، وليس السؤال المطروح هنا هو تحديد أو تقرير ما إذا كان من الممكن للشامانية المتأسلمة (وقد نفذ إليها التصوف) أو المتأثرة بمذهب كاثوليكى ذى اتجاهات رسولية وروحانية، أن تظل معتبرة شامانية على الإطلاق. إننا خلافاً لأولئك الكتاب الباحثين سنكون أكثر ميلاً إلى محاولة تحديد بعض من خصائص الشامانية وحدودها عن طريق النظر فى الكيفية التى تتمكن بها الشامانية، بما تتصف به من تصميم وعناد، أن تتطور وتقاوم، سائر الظروف والأحوال.

ولسوف نقصر أنفسنا هنا على موضوع واحد هو : فكرة القوى الفائقة للطبيعة والداخلة ضمناً فى النشاط الشامانى. إن اللفظ الاصطلاحى «أرواح» التى تتخذ بعامة للدلالة على القوى العلوية الفائقة للطبيعة، إنما تنطوى، من جهة على علاقة الكائنات والظواهر والأشياء التى فيها تسكن هذه الأرواح، ومن ناحية أخرى، إن هذه الأرواح لا هى خالقة لذاتها ولا هى مفارقة أو متعالية (بالمقابلة مع الآلهة أو الأرباب)، إلا أن الروح تعادل من الوجهة الشرعية - النفس التى تسكن فى بدن المرء. وإن هذه المعادلة أو المقابلة (بين الروح والنفس) هى الأساس فى فكرة الاتصال المباشر بالأرواح، وهى التى تيسر لشخص ما التأثير فى الأرواح إما عن طريق المقايضة، أو المفاوضة، أو التوعد، أو التلاعب بالعلاقات المتباينة للقوى (طالما أن المعادلة أو المقابلة لا تعنى التساوى أو المساواة). والاستفادة من

هذا كله أمر مرفوع إلى الشامانى.

إن هذا التعادل أو التقابل يفسح المجال أمام نزعة برجماتية أو عملية عامة. فإن بضعة مئات أزيد من الروبيات سوف تعين الشامانى على الشعور بمزيد من الثقة فى قدرته على تسكين أو استرضاء الموتى المولعين بالانتقام (ميخائيلو ڤسكى - Michailovsky - وساجان Sagant)، وإن المزيد من أكواب الفودكا التى تصب لشامانى النجاناصن سيكون من شأنها تحسين الحالة المزاجية للروح التى تستشار فى طالع أو نبوءة - وإن القديس «نيكولاس» "Nicholas" نموذج لهذه الحال (هليمسكى - وكوستركينا). ويرجع السبب فى إمكان عمل هذه الاستشارة أو الاستخارة إلى أن النزعة العملية البراجماتية الشامانية تمتد لتصل إلى حد استعارة القديسين، وفى المنطق الشامانى أن هؤلاء القديسين يُنظر إليهم باعتبارهم نفس أولئك الذين داهمهم الموت بشكل مأساوى أو فى غير الأوان على وجه خاص. واستناداً إلى تلك الأسس، يمكن أن يطلب إلى يسوع المسيح الحضور والكلام تماماً مثلما يُطلب إلى الأرواح الكورية الحضور والكلام، أو أنه يُعامل على نفس النحو الذى تُعامل به الأرواح التى تم تحريرها أو فك قيودها عن طريق عقاقير الهلوسة كما فى أمريكا الجنوبية.ومن أجل ذلك السبب أيضاً كان من الممكن جعل القديسين موضوعاً للتطبيقات الطقوسية الشامانية بينما هم - وفى نفس الوقت - موضوعات للشعائر والطقوس فى المسيحية أو الإسلام، ومن ثم فإن الشامانية بوسعها أن تعيش أو تتعايش مع شعور الجلال والتوقير لإله واحد متعال.

وعلى هذه المعادلة أو المقابلة الشرعية الخاصة بالإنسان والروح، تعتمد، ليس فقط فكرة النزعة البرجماتية العملية بل وخصائص وسمات أخرى من خصائص وسمات الشامانية (فعليهما تعتمد - مثلاً - حياة كل فرد من حيث الطول والكفاءة). وتعد الأخلاقية النسبية واحدة من هذه الخصائص والسمات، وهذه الأخلاقية النسبية تُقال فى مقابل القول بمطلقية المبادئ الأساسية للخير والشر، وهى تلك المبادئ التى تعمل الديانات الكبرى على نصرتها والترويج لها (وإلى هذا يرجع السبب فى وجود مشكلة تتعلق بـ «التفسير الأخلاقى» فى مذهب أمريكا الجنوبية الشامانى)، إلا أن هذه النزعة النسبية ذاتها تسمح أو تأذن بمعالجة المشكلات والأحداث من أى نوع كانت، حتى أعظمها تفاهة وسطحية. فهى أخلاقية مفتوحة، مهيأة دائماً لأبعاد جديدة متكاملة، بما فى ذلك العلاقات مع السلطات المحتلة (الأمر الذى يصوره أفراد نجاناصن - Nganasans) فى التشبيه

المعروف بـ «الحصان الحديدى» "The Iron Horse" وهى فوق كل ذلك أخلاقية للتأثير الكفء، فهى تهب الإنسان سلطاناً على عالمه، كما أنها تبوئ الفرد مكانة سامية.

إن ما يحث الشامانيين أو يدفعهم - فى إطار من التبادل الثقافى - على تشتيت أنفسهم فى كثرة من القوى المضادة بدلاً من توحيد أنفسهم فى قوة واحدة، هو ما تنطوى عليه هذه الأخلاق من نزعة نحو الكثرة والحركة، وهو أمر يساهم فى قدرة الشامانية على مداومة الانبعاث والتجدد. فهل من عجب بعد ذلك من أن تحرك حيوية الشامانية إعجاب وافتتان الكثيرين فى مجتمعاتنا الغربية الليبرالية ؟

الهوامش

١ - أ. ڤان جنب "Van Gennep"، «فى استعمال لفظة : الشامانية» مجلة تاريخ الأديان. ١٩٠٣، العدد ٤٧٠ ص ٥١ - ٥٧.

٢ - م. إلياد "M. Eliade" الشامانية والأساليب القديمة للجذب الصوفى "Le Chamanisme et les techniques archaiques de L'exstase باريس، بايـوت Payot، ١٩٥١.

٣ - إن هذا التصوف كامن فى الأصول والمصادر السلفية التى يعتمد عليها.

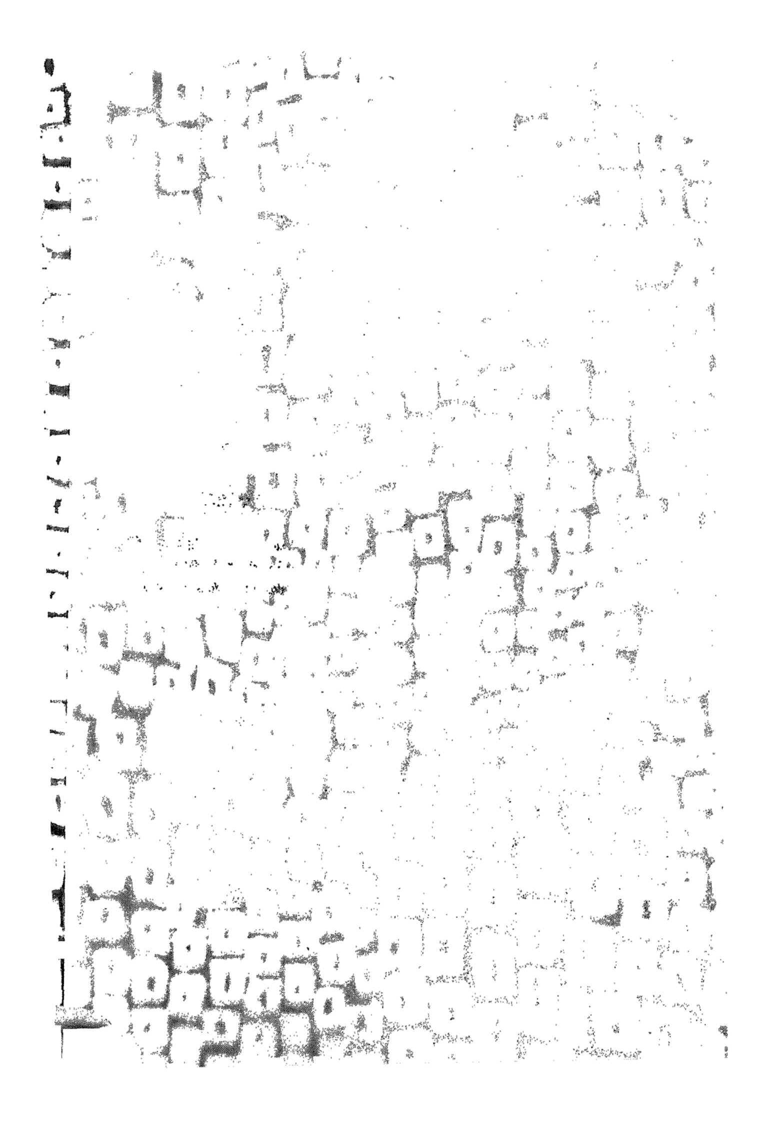
٤ - مطبوعات سيرف "Cerf" ١٩٩١، ص ٩١ - ١٠٥.

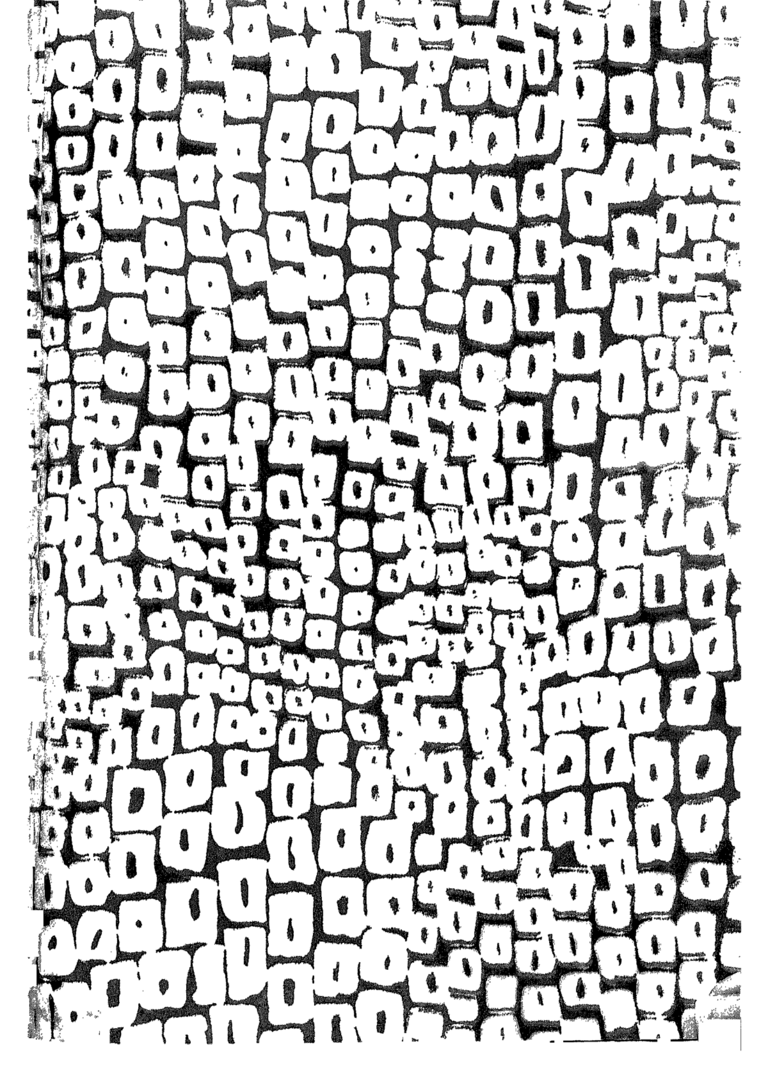
٥ - إن استعمال «ر.ى. هاينز» "R.I. Heinze" للفظة «شامانى» "Shamanic" إنما هى للدلالة على أفعال وأنشطة الشامانى، ويستعمل لفظة «المصطبغة بالشامانية» "Shamanistic" للدلالة على تلك الأعمال والأنشطة الصادرة عن اللاشامانيين - "Non - Shamans" وهو استعمال يعكس هذا التمييز (ملاحظة المؤلف). وكذلك يستعمل المترجم لفظة «شامانى» "Shamanic" ليحدد بها صفات الشامانى، ولفظة «ذات الطابع الشامانى» لتحديد الصفات الخاصة بالمذهب أو الحركة الشامانية "Shamanism" وذلك مع احترامه للتمييز الذى أشار إليه هاينز عندما يكون نافعاً أو ذا فائدة (ملاحظة مترجم المقال إلى الإنجليزية).

٦ - إ. لوت - فالك E. Lot - Falck، «السيكوباتيون والمهرجون الشامانيون "Psychopathes et chamanes yakoutes، فى ج. بويلين وپى ماراندا Mélanges offerts a Cl. levi - strauss. Echanges et communications باريس/ الهاى موتون ١٩٧١. II, pp. .115 - 129

٧ - ج. روچيه "Rouget"، الموسيقى والغيبوبة، عرض لنظرية عامة فى علاقات الموسيقى والجنون "La Musique et la, Transe. Esquisse , d' une theorie generale des relations de la musique et de la possessions. باريس ، جاليمار ١٩٨٠.

٨ - أ. ى. سيلكالا "A. I. Silkala" النهج الطقوسى للشامانى السيبيرى "The Ritual Technique of the Siberian Shaman، هلسنكى، المعهد الأكاديمى للعلوم. ١٩٧٨.






Bibliotheca Alexandrina
05332118